

الفروق

للإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس
أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن
الصنهاجي المشهور بالفرا في رحمة الله

وبها مشرر الكتاين

تهذيب الفروق والفواعل السنية

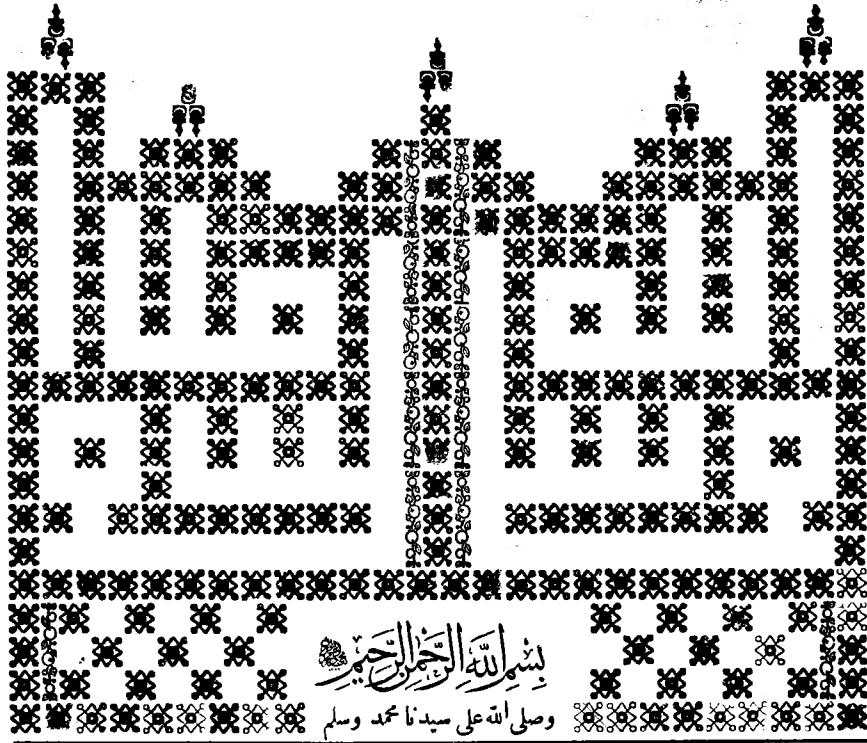
في الأسرار الفقهية

الجزء الأول

عالم الكتب

بيروت

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾
 جد المن أنزل الفرقان *
 على سيدنا محمد سيد ولد
 عدنان * فارقه بين
 الحق الموجب للرضوان *
 والباطل الموجب للخسران
 * ولم يزل يرشد إلى الحق
 المبين * به وبما بلغه من
 واضح البراهين * حتى
 ظهر دين الله على جميع
 الاديان * صلى الله وسلم
 عليه وعلى آله الطاهرين *
 وأصحابه الباذلين نفوسهم
 في تشييد قواعد الدين *
 ومعلم الايمان أما بعد
 فيقول تراب أقدام السادة
 العلماء * والقادة النجباء
 الاتقياء * العبد الحقير
 المعترف بذنبه * المفتقر
 إلى عفوره * محمد على
 * ابن حسين المكي المالكي
 * ان كتاب أنوار البروق
 * في أنواء الفروق *
 للعلامة شهاب الدين أبي
 العباس * أجدب ادريس
 الصنهاجي المشهور بالقراقي
 بين الناس * لما امتاز
 بوضعه في الفروق بين
 القواعد * لافي الفروق
 بين الفروع كما هو عادة
 الفضلاء الاما جد * لماله
 على غيره من شرف السناء



الحمد لله فائق الاصباح * وفارق أهل التي من أهل الصلاح * وسائق للسحاب الثقال بهبوب
 الرياح * ومنزل الفرقان على عبده يوم الكفاح * بيض الصفاح * محذرا من دار البوار ورحا
 على دار الفلاح * المنزه في عظم علائه عن مشابهة الارواح * ومشاكاة الاشباح * وأشهد
 أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة زاكية الارباح * يوم القداح * وأشهد أن محمدا عبده
 ورسوله أرسله والحرمت تستباح * وخزب الكفر قد عم الفجاج والبطاح * فلم يزل صلى الله
 عليه وسلم يرشد إلى الحق بالحجاج الوضاح * وسمرية الرماح * حتى أعلن مناديه في ناديه وباح *
 وظهر دين الله على جميع الاديان فطار في الآفاق بقادمة كقادمة الجناح * صلى الله عليه وعلى آله
 وأصحابه وأزواجه ومحبيه ما زال الظلم الحنادس ضوء الصباح * صلاة نحو زبها على رب النجاح *
 ونخلص بها من دركات الأنم والجناح * (أما بعد) فان الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها
 شرفا وعلوا اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في
 غالب أمره ليس فيه الاقواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ
 من النسخ والتجريح ونحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج
 عن هذا النمط الا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الثاني قواعد كلية فقهية
 جلية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة

قال الشيخ الفقيه العلامة المتكلم الاستاذ الاوحد أبو القاسم قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الانصاري
 المعروف بابن الشاطر رحمه الله تعالى آمين

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ الحمد لله المنفرد بالجلال والكمال * المنزه عن الإكفاء والنظراء
 والاشباه والامثال * والصلاة والسلام الايمان الا كمالا على سيدنا محمد المصطفى من الارسال * وعلى
 آله وصحبه خير صلب وخير آل * (أما بعد) فاني لما طالع كتاب الامام شهاب الدين أبي العباس أجد

ملا لأصول على الفروع من شرف الارتقاء * إلا أنه لم يستكمل التصويب والتنقيب * ولم يستعمل التهذيب والترتيب * فوفق الله
الامام العلامة أبا القاسم المعروف بابن الشاط * قاسم بن عبد الله الانصاري الحقيق بالاغتباط * لتفحيح ما عدل به عن صوب الصواب *
وتصحيح ما شتم عليه من صواب * في حاشية ادرار الشروق * على أنواع الفروق * عن لي وان كنت لست أهلا لذلك * ولان
رجال هذه المهامه والمسالك * ان اخلص مع التهذيب والترتيب والتوضيح * (٣) مراعياما حرره ذلك المفضل من

التصحيح والتنقيب *
(١) لقول أهل التحري
والاحتياط * عليك بفروق
القرافي ولا تقبل منها الا
ما قبله ابن الشاط * كما في
ضوء الشموع * للعلامة
الامير علي شرحه على
المجموع * مع ما يفتح الله
به على مما تم به الافادة *
من جواب اشكال ترك
جوابه أوزيادة * رجاء
من مفيض الاحسان *
أن يجعله سببا للعفو
والغفران * وسميتها تهذيب
الفروق والقواعد السنية
* في الاسرار للفقهاء *
وربته على مقدمة وعلى
فروق تشتمل على نحو
خمسائة وثمانية وأربعين
قاعدة موضحة بما يناسبها
من الفروع ليزداد انشراح
القلب لغيرها فتم الفائدة *
وتلك الفروق منها ما هو
واقع بين فرعين * يحصل
بيانه بذكر ما هو المقصود
من قاعدة أو قاعدتين *
ومنها ما هو واقع بين
قاعدتين مقصود

ملا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجال فبقى
تفصيله لم يتحصل وهذه القواعد مهمة في الفقه عظمة النفع وبقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه
ويشرف * ويظهر روث الفقه ويعرف * وتتضح منها هج الفتاوى وتكشف * فيها تنافس
العلماء * وتفاضل الفضلاء * وبرز القارع على الجذع * وحاز قصب السبق من فيها برع * ومن جعل
يخرج الفروع بالنسب الجزئية * دون القواعد الكلية * تناقضت عليه الفروع واختلفت *
وتزلزلت خواطره فيها واضطربت * وضافت نفسه لذلك وقنطت * واحتاج الى حفظ الجزئيات التي
لاتنأى * وانتهى العمر ولم تقص نفسه من طلب منها * ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن
حفظ أكثر الجزئيات * لاندراجها في الكليات * واتحد عند ما تناقض عند غيره وتناسب * وأجاب
السامع البعيد وتقارب * وحصل طلبته في أقرب الازمان * وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان *
فبين المقامين شأو بعيد * وبين المنزلتين تفاوت شديد * وقد ألهنى الله تعالى بفضل ان وضعت في
أثناء كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئا كثيرا مفرقا في أبواب الفقه كل قاعدة في بابها وحيث تبنى
عليها فروعها ثم أوجد الله تعالى في نفس ان تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تخصيصها
وبينها والكشف عن أسرارها وحكمها كان ذلك أظهر لبلب جتها ورثتها وتكيفت نفس الواقف
عليها بما جمعتها كثيرا ما أثارها مفرقة ور بمالم يقف الاعلى السير منها هنالك لعدم استيعابه لجميع
أبواب الفقه وأينما يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها بخلاف اجتماعها وتظايرها فوضعت هذا
الكتاب للقواعد خاصة وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطا
وايضاحا فاني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع لانه أخص بكتب الفروع وكرهت أن أجمع
بين ذلك وكثرة البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب الى حد يعسر على الطلبة تحصيله أما هنا
فالعذر زائل والمانع ذاهب فاستوعب ما يفتح الله به ان شاء الله تعالى وجعلت مبادئ المباحث في
القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين أو قاعدتين فان وقع السؤال عن الفرق بين الفرعين
فبيانه بذكر قاعدة أو قاعدتين يحصل بهما الفرق وهما المقصودتان وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما
وان وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق
بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك فان ضم القاعدة الى ما يشاكلها في الظاهر ويضادها في الباطن أولى
لان الضد يظهر حسنه الضد وبضدها تتميز الاشياء أو تقدم قبل هذا كتاب لي سميته كتاب الاحكام
في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة

ابن ادريس القرافي المسالك رحمه الله تعالى المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق ألفتيه قد حشد
فيه وحشر وطوى ونشر * وسلك السهول والنجود * وورد البحور والتمود * خلا أنه ما استكمل
التصويب والتنقيب ولا استعمل التهذيب والترتيب * فان نسب بسبب ذنبك الامرين * الى الاخلال

تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما نظر الكون تحقيقهما بذلك أولى بلا باء * من تحقيقهما بغير ذلك لدى النبلاء * لا
لضده الثناء * وبضدها تتميز الاشياء (مقدمة) في فائدتين (الاولى) اعلم أن الشرعية المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول

(١) قوله لقول أهل التحري الخ قال لي بعض الافاضل الموثوق بهم ان قائل هذا هو سيدي أجد بابا للتنبكي صاحب الالبها
وغيره من المصنفات البديعة الذي ذكر الشيخ ميارة في شرح تكميل المنهج انه هو مجدد القرن العاشر بعد السيوطي اهـ

فسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب امره ليس فيه الاقواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح ونحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط الا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين كافي الاصل قات وتوضيح ذلك ان الطرق التي منها تلقيت الاحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام وان كانت ثلاثة لفظا وفع لا و اقرا (٤) الا ان غالب قواعد أصول الفقه انما نشأت من طريق اللفظ لان الالفاظ التي

تلقى منها الاحكام أربعة أصناف ثلاثة متفق عليها الاول لفظ عام يحمل على عمومه أو خاص يحمل على خصوصه والثاني لفظ عام يراد به الخصوص والثالث لفظ خاص يراد به العموم وفي هذا يدخل التنبيه بالمساوي على المساوي وبالاعلى على الأدنى وبالادنى على الاعلى كقوله تعالى فلا تقل لهما اف فقد فهم منه تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك وهذه الاصناف الثلاثة اما ان تأتي بصيغة الامر أو بصيغة الخبر يراد به الامر فتستدعي الفعل وفي حل هذا الاستدعاء على الوجوب ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالترك أو على التنبه ان فهم منه الثواب على الفعل واتقاء العقاب مع الترك أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما خلاف بين العلماء مذكور في كتب أصول الفقه واما ان تأتي بصيغة النهي أو بصيغة الخبر يراد به النهي

لاسرار هذه الفروق وهو كتاب مستقل يستغنى به عن الاعادة هنا فن شاء طالع ذلك الكتاب فهو حسن في بابيه وعوائد الضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها فله من الشرف على تلك الكتب شرف الاصول على الفروع * وسميته لذلك أنوار البروق * في انواع الفروق * ولك ان تسميه كتاب الانوار والانواع * أو كتاب الانوار والقواعد السنية * في الاسرار الفقهية * كل ذلك لك وجعت فيه من القواعد خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة أوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى زداد انشراح القلب غيرها * فائدة * سمعت بعض مشايخي الفضلاء يقول فرقت العرب بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد الاول في المعاني والثاني في الاجسام ووجه المناسبة فيه ان كثرة الحرز عند العرب تقتضي كثرة المعنى أوز يادته أو قوته والمعاني لطيفة والاجسام كثيفة فناسبها التشديد وناسب المعاني التخفيف مع انه قد وقع في كتاب الله تعالى خلاف ذلك قال الله تعالى واذا فرقنا بكم البحر خفف في البحر وهو جسم وقال تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وجاء على القاعدة قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا نكاد نسمع من الفقهاء الا قولهم ما الفارق بين المسألتين ولا يقولون ما المفرق بينهما بالتشديد ومقتضى هذه القاعدة ان يقول السائل افرق لي بين المسألتين ولا يقول فرق لي ولا بأي شيء تفرق مع ان كثيرا يقولونه في الافعال دون اسم الفاعل وقد ان الشروع في الكتاب مستعين بالله تعالى على خلوص النية وحصول البغية وأسأله بعظيم جلاله وكمال علائه ان يجمع له نفعاً في لعباده وان يسر ذلك على وعليهم بكرة وكرمه انه على كل شيء قدير

الفرق الاول بين الشهادة والرواية * ابتدأت بهذا الفرق بين هاتين القاعدتين لاني أقت أطلبه نحو ثمان سنين فلم أظفر به وأسأل الفضلاء عن الفرق بينهما وتحقيق ماهية كل واحدة منهما فان كل واحدة منهما ما خبر فيقولون الفرق بينهما ان الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والخبر لا يشترط

بواجبين * واحتجب لامعبر وقه منها حاجبين * ولما كان الاول منهما في مرتبة الضروريات * والثاني في درجة الحاجيات * وضعت كتابي هذا لما اشتمل عليه من الصواب مصححا * ولما عدل به عن صوابه منقحا * وأضربت عماسوى ذلك مؤثر للضرورة على الحاجي ومرجحا * ولما شرفت أنوار هذا المجموع وأشرفت فلاحات كالشمس المضيئة في الوضوح ووقفت امامها الوامع الخلب من تلك البروق * لما ضمنه من الخروج عن صوب الصواب والمروق * موقف المفضوح * سميته بكتاب ادرار الشروق على انواع الفروق * ليوافق اللفظ المعنى ويطابق الاسم المسمى والله تعالى أرحم الراحمين يجعله من أيام العتاب يوم الحساب آمنا * ولجسم الثواب عند المآب ضامنا * بكرة وكرمه قال شهاب الدين * الفرق الاول بين الشهادة والرواية *

فستدعي الترك وفي حل هذا الاستدعاء على التحريم ان فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل أو على الكراهة الرواية ان فهم منه الحث على تركه من غير تعلق العقاب بفعله أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما خلاف كذلك والاعيان التي تتعلق بها الحكم اما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالنص ولا خلاف في وجوب العمل به واما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد وهذا اما أن تكون دلالة على تلك المعاني بالسواء وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالجمل ولا خلاف

في انه لا يوجب حكما واما ان تكون دلالة على بعض تلك المعاني أكثر من بعض ويسمى بالاضافة الى البعض الاكثر ظاهرا والى البعض الأقل محتملا ويحمل على البعض الاكثر اذا ورد مطلقا ولا يحمل على البعض الأقل لا بدليل فيعرض حينئذ خلاف الفقهاء في أقاويل الشارع من قبل ثلاثة معان من قبل الاشتراك في لفظ العين الذي علق به الحكم ومن قبل الاشتراك في الالف واللام المقرونة بجنس ذلك العين هل أريد بها الكل أو البعض ومن قبل الاشتراك الذي في ألفاظ الاوامر والنواهي (٥) وصنف رابع مختلف فيه وهو أن يفهم

من إيجاب الحكم لشيء ما نفى ذلك عما عدا ذلك الشيء ومن نفى الحكم لشيء ما إيجابه لما عدا ذلك الشيء الذي نفى عنه وهو الذي يعرف بدليل الخطاب مثل قوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم الزكاة فان قوما فهموا منه أن لازكافة غير السائمة أو نشأت مما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ أي جوازه وكونه ينقسم الى أقسام أحدها نسخ الكتاب بالكتاب كحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج بحكم والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتر بصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا لتأخرها تزولا وان تقدمت تلاوة وثانيها نسخ السنة بالسنة كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وثالثها السنة بالكتاب كحكم استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة

الرواية فانها تصح من الواحد والمرأة والعبد فأقول لهم اشتراط ذلك فيها فرع صورها وتميزها عن الرواية فلو عرفت باحكامها وآثارها التي لا تعرف الا بعد معرفتها لزم الدور واذا وقعت لنا حادثة غير منصوصة من أين لنا انها شهادة حتى يشترط فيها ذلك فلعلهم من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك فالضرورة داعية لتمييزها وكذلك اذا رأينا الخلاف في اثبات شهر رمضان هل يكفي فيه بشاهد أم لا بد من شاهدين ويقول الفقهاء في تصانيفهم منشأ الخلاف في ذلك هل هو من باب الرواية أو من باب الشهادة وكذلك اذا أخبره عدل بعد دما صلى قالوا ذلك بعينه وأجروا الخلاف ففهمالم تتصور حقيقة الشهادة والرواية وتميز كل واحدة منهما عن الاخرى لا يعلم اجتماع الشائتين منهما في هذه الفروع ولا يعلم أي الشائتين أقوى حتى يرجح مذهب القائل بترجيحها ولعل أحد القائلين ليس صديبا وليس في الفروع الاحدى الشائتين أو أحد الشبهين والاخر منفي أو الشبهان معانيفيان والقول بتردد هذه الفروع بينهما ليس صوابا بل يكون الفرع مخرجاً على قاعدة أخرى غير هاتين وهذا جميعه انما يتلخص اذا علمت حقيقة كل واحدة منهما من حيث هي هي حينئذ يتصور هنا اشتراط العدد ولا يقبل في ذلك الفرع العدل الواحد ويعتد انه مخرج على الشبهين المذكورين وأي القولين أرجح امامهم الجهل بحقيقتهما فلا يتأتى شيء من ذلك وتبقى هذه الفروع مظلمة ملتبسة علينا ولم أزل كذلك كثير القلق والتدويف الى معرفة ذلك حتى طالعت شرح البرهان للمازري رضي الله عنه فوجدته ذكر هذه القاعدة وحققها وميز بين الامرين من حيث هما واتجه بخبر تلك الفروع اتجاها حسنا وظهر أي الشبهين أقوى وأي القولين أرجح وأمكننا من قبل أنفسنا اذا وجدنا خلافاً محكما ولم يذكرك سبب الخلاف فيه أن نخرج على وجود الشبهين فيه ان وجدناهما ونشترط ما نشترطه ونسقط ما نسقطه ونحن على بصيرة في ذلك كله فقال رحمه الله الشهادة والرواية خبران غيران المخبر عنه ان كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقدم لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الاعصار والامصار بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار الزام لمعين لا يتعداه الى غيره فهذا هو الشهادة المحضة والاول هو الرواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك

قال حاكيا عن الامام أبي عبد الله المازري الشهادة والرواية خبران غيران المخبر عنه ان كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والشفعة فيما لا يقسم لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الاعصار والامصار بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار الزام لمعين لا يتعداه الى غيره فهذا هو الشهادة المحضة والاول هو الرواية المحضة ثم تجتمع الشوائب بعد ذلك) قلت لم يقتصر الامام في مفتتح كلامه الذي نقل منه الشهاب ما نقل على الفرق بالعموم والخصوص ولكنه ذكر مع الخصوص قيداً آخر وهو ما كان الترافع الى الحكم والنخاصم وطلب فصل القضاء ثم اقتصر في مختتم كلامه على الخصوص

الفعلية باستقبال الكعبة الثابت بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام وابعها الكتاب بالسنة ولو آحادا على الصحيح خلافا لمن منه ما لأن القطعي متن القرآن لا دلالة له واما لانه لا مانع من نسخه بالآحاد وان كانت دلالة قطعية كآية الاستقبال نعم الحق انه لم يقع الا بالسنة المتواترة كجواز الوصية للوالدين والاقر بين بحديث لا وصية لوارث وينقسم ايضا الى ما نسخت تلاوته وحكمه جميعا نحو عشر رضعات محرقات كان مما يتلى فنسخت بخمس معلومات وما نسخت تلاوته دون حكمه نحووا الشيخ والشيخة اذا زنيا فاخرجوهما البتة نكالا

من الله والله عز يز حكيم كان مما يتلى فرحم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المحصنين ومانسوخ حكمه دون تلاوته كاية والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً الآية نسخ باربعة أشهر وعشرا وينقسم أيضا الى النسخ الى بدل كما في آتبي الانفال والى غير بدل كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فان وجوب تقديم الصدقة على الفقراء بما يسر على مناجاته صلى الله تعالى عليه وسلم تقر بالى الله تعالى (٦) ليظهره حتى يكون أهلا لمناجاته صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ بلا بدل لاستلزامه قلة

الاستئلة فان في السكوت رجسة كما ورد اتركوني ما تركتكم ان الله سكت عن أشياء رجة لكم وقد شدد بنو اسرائيل في السؤال عن البقرة فشدد عليهم بضيق صفاتها حتى غلت والحق ان هذا القسم لم يقع وفاقا للساق في رضى الله تعالى عنه والبدل في هذه الآية الجواز المطلق الصادق بالاباحة والاستحباب وما يعرض لها من الترجيح عند تعارض الامور الخمسة التي تخل بالفهم اليقيني المنظومة مع اضافة النسخ اليها في قول بعضهم مرجح التجوز على الاضمار على خلاف الاصح من استوائها تجوز ثم اضمار وبعدها * قبل تلاه اشتراك فهو يخلفه وأرجح الكل تخصيص وآخرها

نسخ فابعده قسم يخلفه ولو جرى على الاصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجوز مثل اضمار

ووجه المناسبة بين الشهادة واشتراط العددين ثلثون وبقية الشرط ان الزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الخاكم فتبعت العدو على الزام عدوه ما لم يكن لازماله فاحتاط الشارع لذلك واشتراط معه آخر ابعاد هذا الاحتمال فاذا انقضى المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد ويناسب أيضا اشتراط الذكورية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان وغلبة وقهر واستيلاء تأباه النفوس الالية وتمنع الحية وهو من النساء أشد نكايه لنقصهن فان استيلاء الناقص أشد في ضرر الاستيلاء خفف ذلك عن النفوس بدفع الانوثة الثاني ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لا ينصبن نصبا عاما في موارد الشهادات

والعموم والاصح اعتبار القيد المذكور ويتضح ذلك بتقسيم حاصر وهو ان الخبر اما ان يقصده ان يترتب عليه فصل قضاء و ابرام حكم وامضاء أو لافان قصده ذلك فهو الشهادة وان لم يقصده ذلك فاما ان يقصده ترتب دليل حكم شرعي أو لافان قصده ذلك فهو الرواية والافهوسائر أنواع الخبر ولا حاجة بنا الى بيان تفاصيلها لان المقصود انما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتهم ودليل صحة اعتبار القيد المذكور ان الخبر بان لا يقبل عمر ودينارا غير قاصد بذلك الخبر ان يترتب عليه فصل قضاء لا يسمى في عرف الفقهاء والاصوليين شاهدا على جهة الحقيقة بل يسمى مخبرا وكذلك الخبر عن الامور الواقعة التي لا يستفاد منها تعرف دليل حكم شرعي لا يسمى عندهم على جهة الحقيقة راويا وان سمي كافي الاقاصيص ونحوها فهو محجاز من جهة انهم لا يشترطون فيه من صفات الرواة ما يشترطون في رواية تعريف أدلة الاحكام قال شهاب الدين مامعناه (ان المناسبة بين اشتراط العددين في الشهادة وعدم اشتراطهما في الرواية ان الشهادة لما كان مقتضاها الزام لمعين وهو ربما كانت بينه وبين الشاهد عداوة باطنية لا يطلع الخاكم عليها والعداوة ربما بعثت على الزام العدو وعدوه ما لا يلزمه احتاط الشارع باشتراط العددين ابعاد هذا الاحتمال) قلت هذا الذي ذكره مما يؤكده ما قلته من لزوم اعتبار القيد المذكور من جهة انه اذا لم يكن القصد بالاضمار ان يترتب عليه حكم ولا فصل قضاء لا يحصل مقصود العدو في عدوه من الزامه ما لا يلزمه قال شهاب الدين (و يناسب أيضا اشتراط الذكورية من وجهين أحدهما ان الزام المعين سلطان وقهر تأباه النفوس الالية وهو من النساء أشد نكايه خفف ذلك على النفوس بدفع الانوثة) قلت هذا مناسب كما قال غير انه يرد عليه النقض بشهادة الانثى في الاموال وفي المواطن التي يتعذر فيها اطلاع الرجال لكنه يجاب عنه بالجاء الضرورة الى ذلك والقواعد يستثنى منها محال الضرورات ثم ان الشرع جعل المرأة كالرجل في محل تعذر اطلاعه الاطلاق وجعلها مثله بشرط الاستظهار بأخرى في محل تعذر اطلاعه الاتفاق لان اذعان النفوس لمقتضى الضرورات الاطلاقية أشد من اذعانها لمقتضى الضرورات الاتفاقية والله أعلم قال شهاب الدين (الثاني ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لا ينصبن نصبا عاما في موارد الشهادات

وبعدها الخ ويتحصل في تعارضها عشر صور هي تعارض تخصيص والتجوز تعارض تخصيص

والاضمار تعارض تخصيص والنقل تعارض تخصيص والاشترك فيقدم تخصيص في هذه الاربع لأنه أولى تعارض التجوز والاشترك تعارض الاضمار والاشترك تعارض النقل والاشترك فيقدم كل من التجوز والاضمار والنقل على الاشتراك في هذه الثلاث تعارض التجوز والاضمار تعارض التجوز والنقل تعارض الاضمار والنقل والاصح استواء التجوز والاضمار وتقديمهما على النقل

في هذه الثلاث وأمثلتها تطلب من كتب الاصول والفرق بين المنقول والمشتراك مع تعدد المعنى والوضع في كل ان المشترك ما وضع لمعنييه
مثلا على السواء بأن وضع لهذا كما وضع لذلك من غير اعتبار النقل من أحدهما إلى الآخر وفي جواز حمله عليهما عند الإطلاق فيسمى
مشتركا مطلقا وعدم جوازه فلا يسمى مشتركا إلا بالنسبة إلى المعنيين مثلا وأما بالنسبة إلى أحدهما فيسمى مجالا خلافا والمنقول ما لم يوضع
لمعنييه مثلا على السواء بل وضع أولا لأحد هاتين نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما مع هجر (V) المعنى الأول والمراد بالتجاوز

التجاوز الاصطلاحي الذي
هو استعمال اللفظ في غير
ما وضع له الخ فلا يشمل
الاضمار وجعل التخصيص
مقابلا للتجاوز لا نوعا منه
مبنى على ما اختاره تقي
الدين السبكي من ان العام
اذا خص يكون حقيقة في
الباقى لا على قول الاكثر
انه يكون مجازا فيه وانما
تعرضوا لتعارض هذه
الحجة فقط لانها من
عوارض اللفظ دون النسخ
فانه من عوارض الحكم
وأضافا لالعارض على محلي
جمع الجوامع ولم خسة
أخرى تخل بالفهم وهي
النسخ والتقديم والتأخير
وتغير الاعراب والتصرف
والمعارض العقلي واقتصر
الشارح كالصنف على
الحجة الأولى لكثرة وقوعها
ولقوة الظن مع اتفاقها اه
وبما يعرض لها أيضا من
كون المعاني المتداولة المتأدية
من هذه الاصناف اللفظية
اجالا ما أمر بشيء فيكون
للاجوب أو للندب على

لثلاثين ضرره بالنسيان والغلط بخلاف الرواية لان الامور العامة تتأسى فيها النفوس
ويتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا في الرواية لعموم التكليف والحاجة
فيروى مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك الى يوم القيامة
فيظهر مع طول السنين خلل ان كان بخلاف الشهادة تنقضى بانقضاء زمانها ونسي بذهاب
أوانها فلا يطلع على غلطها ونسيانها ولا يتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى
الاستظهار بالغير فيكفي الواحد وأما الحرية فلان النفوس الالهية تأتي قهرا بالعباد الاداني ويخف ذلك
عليها بالاحرار وسرارة الناس ولان الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب مافات من الحرية والاستقلال
بالكسب والمنافع فر بما بعته ذلك على الكذب على المعين واذا تبه وذلك للخلافتي بعد القصد اليه في
مجارى العادات فهذا تحقيق البابين ووجه المناسبة في الاشتراط في الشهادة دون الرواية وحينئذ نقول

لثلاثين ضرره بالنسيان والغلط بخلاف الرواية لان الامور العامة تتأسى فيها النفوس ويتسلى
بعضها ببعض فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا في الرواية لعموم التكليف والحاجة فيروى مع المرأة
غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك الى يوم القيامة فيظهر مع طول السنين خلل
ان كان بخلاف الشهادة تنقضى بانقضاء زمانها ونسي بذهاب أوانها فلا يطلع على غلطها ونسيانها) قلت
كلامه في هذا الفصل ضعيف أما قوله فناسب ان لا ينصب نصابا عاما لثلاثين ضرره بالنسيان والغلط
بخلاف الرواية فلا فرق بين الشهادة والرواية في ذلك من جهة ان نقصان عقلمن ودينهن ثابت لمن
في حال الرواية كما انه ثابت في حال الشهادة ولا يفيد قوله لعموم التكليف فان عموم التكليف شامل
ولازم في تحمل الشهادة وأدائها كما انه شامل ولازم في تحمل الرواية وأدائها هذا ان أراد عموم التكليف
بالرواية نفسها وان أراد عموم مقتضاها دون مقتضى الشهادة فذلك متجه والله أعلم ولا يفيد قوله أيضا
فيروى مع المرأة غيرها فانه كإبروى معها غيرها كذلك يشهد معها غيرها بل ليس بل لازم في الرواية
ان يروى معها غيرها ولازم في الشهادة ان يشهد معها غيرها ولا يفيد أيضا قوله لطلو الزمان فان
اشتراط طول الزمان في العمل بالرواية ليس بصحيح ولأعلمه قولنا لاحد بل الرواية كالشهادة في
العمل بموجبها عند توفر الشرط وهذا ان أراد اشتراط طول الزمان وان لم يرد فلا فائدة في وقوع
ذلك بعد العمل بمقتضى الرواية في حق من لم يطلع على ذلك وان كانت له فائدة فيما بعد في حق المطلع
قال شهاب الدين (ولا يتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير
فيكفي الواحد) قلت هذا صحيح وهو الفرق بين الشهادة والرواية قال شهاب الدين (وأما الحرية
فلان النفوس الالهية تأتي قهرا بالعباد الاداني ويخف ذلك عليها بالاحرار وسرارة الناس ولان
الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب مافات من الحرية بقول الاستقلال بالكسب والمنافع فر بما بعته
ذلك على الكذب على المعين واذا تبه وذلك للخلافتي بعد القصد اليه في مجارى العادات قلت

ما مر وامتنهى عن شيء فيكون للتحريم أو للكره على ما مر أيضا واما تخيير فيه وهو المباح فأصناف الاحكام السريعة المتلقاة من
هذه الاصناف اللفظية خمسة ومن كون أسباب الاختلاف في نادية هذه الاحكام من الاصناف اللفظية ستة أحدها تردد الالفاظ بين هذه
الاصناف الاربعة أى كون اللفظ عاما يراد به الخاص أو خاصا يراد به العام أو عاما يراد به العام أو خاصا يراد به الخاص أو يكون له دليل
الخطاب أو لا يكون له والثاني الاشتراك الحاصل ما في اللفظ المفرد كالقراءة يطلق على الاطهار والحليض والامر يحمل على الوجوب أو الندب

واللهي يحمل على التحريم أو الكراهة. وإما اللفظ المركب مثل قوله تعالى إلا الذين تابوا يحتمل أن يعود على الفاسق فقط أو عليه وعلى الشاهد معاً فتكون التوبة رافعة للفسق وبجيزة لشهادة القاذف. والثالث اختلاف الأعراب والرابع تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو على نوع من أنواع المجاز التي هي إما الحذف وإما الزيادة وإما التأخير وإما التقديم وإما ترده على الحقيقة أو الاستعارة والخامس إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة (أ) مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة وتقييدها بالإيمان تارة والسادس التعارض في

الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي تلتقي منها الشرع الأحكام بعضها مع بعض ومن كون هذه الصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط أي عن هذه القواعد التي طريقها اللفظ العربي خاصة ألا كون القياس حجة فيما سكت عنه الشارع من الأحكام كما للجمهور ويشهد لثبوته دليل للعقل وهو أن الوقائع بين أشخاص

الإناسي غير متناهية والنصوص والأقوال متناهية ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي فسقط قول أهل الظاهر القياس في الشرع باطل وما سكت عنه الشارع فلا حكم له وكون القياس الشرعي إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلامة جامعة بينهما فهو نوعان قياس شبه وقياس علته وكونه وإن

الخبر ثلاثة أقسام راية مخضفة كالأحداث النبوية وشهادة محضة كإخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحاكيم ومركب من الشهادة والرواية وله صور أحدها الإخبار عن رؤية هلال رمضان من جهة أن الصوم لا يختص بشخص معين بل عام على جميع المصر وأهل الآفاق على الخلاف في أنه هل يشترط في كل قوم رؤيتهم أم لا فهو من هذا الوجه راية لعدم الاختصاص بمعين وعموم الحكم ومن جهة أنه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده وهذا القرن من الناس دون القرون الماضية والآتية صار فيه خصوص وعدم عموم فاشبه الشهادة وحصل الشبهان بخرى الخلاف وأمكن ترجيح أحد الشبهين على الآخر واتجه الفقه في المذهبين فإن عضداً أحد الشبهين حديث أوقيس تعين المصير إليه * وثانيها القائل في أثبات الانساب بالخلق هل يشترط فيه العدداً لا قولاً لحصول الشبهين من جهة أنه يخبر أن زيداً ابن عمرو وليس ابن خالد وهو حكم جرى على شخص معين لا يتعداه إلى غيره فاشبه الشهادة فيشترط العدد ومن جهة أن القائل منتصب انتصاباً عاماً للناس أجمعين أشبه الرواية فيكون الواحد غير أن شبه الشهادة هنا أقوى للقضاء على المعين وتوقع العداوة والتهمة في الشخص المعين وكونه منتصباً انتصاباً عاماً مشترك بينهما وبين الشاهد فإنه منتصب لكل من تعين

كلامه الأول صحيح مستقل بالتعليل كما في المرأة بل أولى والثاني يحتمل أن يكون تعليلاً مستقلاً أيضاً لعدم قبول شهادة العبد ويحتمل أن يكون غير مستقل من جهة أن احتمال العداوة لم يثبت علته في عدم قبول الشهادة في الحر ولقائل أن يقول إن بين الحر والعبد فرقاً من جهة أن في الحر مجرد احتمال العداوة وفي العبد تحقق سبب العداوة والله أعلم قال شهاب الدين (الخبر ثلاثة أقسام إلى قوله وله صور أحدها الإخبار عن رؤية هلال رمضان ثم قال ما معناه أنه راية من جهة أنه لا يختص بمعين وشهادة من جهة أنه خاص بهذا العام وبهذا القرن) قلت أما قوله أنه راية فإن أراد أن حكمه حكم الرواية في الاكتفاء فيه بالواحد عند من قال بذلك فصحيح وإن أراد أنه راية حقيقة فذلك غير صحيح لأنه لم يقرر ذلك في إطلاق أحد فيما علمت وأما قوله أنه شهادة فإن أراد أيضاً أن حكمه حكم الشهادة عند بعض العلماء في اشتراط العدد فذلك صحيح وإن أراد أنه شهادة حقيقة فليس كذلك لأنه قد تقرر أن لفظ الشهادة إنما يطلق حقيقة في عرف الفقهاء والأصوليين على الخبر الذي يقصده أن يترتب عليه حكم وفصل قضاء قلت والذي يقوى في النظر أن مسألة إلهلال حكمها حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد وليست راية حقيقة ولا شهادة أيضاً وإنما هي من نوع آخر من أنواع الخبر وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الأحكام الشرعية ولا يخفاء في أنه لا يتطرق إليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الذي قال شهاب الدين (وثانيها القائل فيه قولان) قلت ذكر فيه شبهة للشهادة ولا يخفاء على ما تقرر قبل في أنه من نوع الشهادة وذكر شبهة الرواية وهو ضعف لا يخفاء به وذكر السؤال الذي أورده وهو ضعيف أيضاً وذكر الجواب عنه وهو صحيح لا ريب فيه

شارك اللفظ الخاص برأيه العام في إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بفارقه من جهة أن إلحاق فيه من جهة عليه الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ وفي الخاص برأيه العام من جهة دلالة اللفظ عليه وكون تعارضهما في أنفسهما تعارضهما مع الطرق الثلاث أعني معارضة القول والفعل أو الإقرار للقياس تكون سبباً للاختلاف في تأدية هذه الأحكام من هذه الطرق الأربع وكون خبر الواحد لا يحتاج به إلا إذا اشتهر بعمل عند من يشترط اشتهار العمل فيما نقل من طريق الأحاد وبخاصة في المدينة كما هو المعلوم من مذهب

مالك وبيان صفات المجتهدين وأما طريق الفعل والافرازات فلا ينشأ من واحد منهما شيء من قواعد الاحكام المذكورة لان البحث عن الفعل في كتب الاصول من حيث انه عند الاكثر من الطرق التي تتلقى منها الاحكام الشرعية ومن حيث الخلاف في نوع الحكم الذي يدل عليه الفعل هل الوجوب أو الندب والمختار عند المحققين انه ان أتى ببيان الجمل واجب دل على الوجوب أو الجمل مندوب دل على الندب وان لم يأت ببيان الجمل فان كان من جنس القربة دل على الندب أو من جنس المباحات (٩) دل على الاباحة والبحث عن

الافرازات فيها من حيث انها تدل على الجواز ومن حيث ان معارضة القول أو الفعل له كعارضته للقياس ومعارضة القول للفعل تكون سببا للاختلاف في تأدية الاحكام من الطرق الاربع المذكورة

لتلقبها عن النبي عليه الصلاة والسلام وأما الاجماع فلا يكون الاستدلال بهذه الطرق الاربع لانه لو كان أصلا مستقلا لا يقتضي اثبات شرع زائد بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واللازم باطل اه ملخصا من بداية المجتهد الحفيد ابن رشد وعبد السلام والامير على الجوهرة ورسالة الصبان البيانية والانباي عليها (والقسم الثاني) قواعد كلية فقهية جلية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى ولم يذ كر شيء منها في أصول الفقه على - بيل التفصيل وانما اتفقت

عليه شهادة يؤددها عند الحاكم فهذا الشبه ضعيف فان قلت الفرق بينه وبين الشاهد ان القائف يختص بقبيلة معينة وهم بنو مدلج فينصب الحاكم منهم من يراه أهلا لذلك فدخل نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوة ويخفف الضغينة في قلب المحكوم عليه بخلاف الشاهد فان من تعينت عليه شهادة أداها وان كان مجبولا عند الحاكم ويأتي من يزيه وينفذ الحكم ولا يتوسط نظر الحاكم فتقوى داعية العداوة وتنفر النفوس من سطنة المخبر عليها بالالزام قلت هو فرق حسن وهو المستند لمعتقد ترجيح شبه الرواية غير أن الفرق قد رجح في النفس اضافة الحكم الى المشترك دون لقوته ألا ترى ان القائف قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مجزأ المدلجي في نسب اسامة بن زيد ولم ينقل لنا انه نصبه لذلك ولو وجد من الناس أو من القبائل في عصر من الاعصار من يودعه الله تعالى تلك الخاصية التي أودعها في بني مدلج قبل قوله أيضا فعلنا ان عند كثرة البحث والكشف تقوى شائبة الشهادة وهذا البحث كله وهذا الترجيح انما تمكنانه عند معرفتنا بحقيقة الشهادة والرواية من حيث هما ولم يحصل كلام المازري صعب علينا ذلك وانسد الباب وانحسم الفقه ورجعنا الى التقليد الصرف الذي لا يعقل معناه وثالثها المترجم للفتاوى والخطوط قال مالك يكفي الواحد وقيل لابد من اثنين ومنشأ الخلاف حصول الشبهين اما شبه الرواية فلانه نصب نصبا عاما للناس أجمعين لا يختص بنصب معين وأما شبه الشهادة فلانه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط لا يتعدى اخباره ذلك الخط المعين أو الكلام المعين ويأتي السؤال بالفارق المتقدم والبحث بعينه في القائف ورابعها المقوم للسلع واروش الجنائيات والسرقات والغصب وغيرها قال مالك يكفي الواحد في التقويم إلا أن يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين وروى لابد من اثنين في كل موضع ومنشأ الخلاف حصول ثلاثة أشباه شبه الشهادة لانه لزام لمعين وهو ظاهر وشبه الرواية لان المقوم متصل لما لا ينهيه كما تقدم في المترجم والقائف وهو ضعيف لان

قال شهاب الدين (وثالثها المترجم) قلت لم يحجر الكلام في هذا الضرب فانه أطلق القول فيه والصحيح التفصيل وهو ان الترجمة تابعة لما هي ترجمة عنه فان كان من نوع الرواية فحكمه حكمها وان كان من نوع الشهادة فكذلك وهذا واضح بناء على ما تقر قبل وما ذكر فيه من شبه الرواية لنصبه نصبا عاما فضعيف وكذلك ما ذكره من شبه الشهادة بكونه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط وما ذكره من ورود السؤال والبحث فيه كما في القائف صحيح قال شهاب الدين (ورابعها المقوم) ذكر فيه شبه الرواية وهو ضعيف كما قال وشبه الحكم وهو ضعيف أيضا والصحيح انه من نوع الشهادة لترتب فصل القضاء بالزام ذلك القدر المعين من العوض عليه وما ذكره من كون الخلاف في كونه رواية أو شهادة فشبهة يدبرها الحد ضعيف من جهة انه لو فرض ان سارقا ثبتت سرقة لما قومه عدلان عارفاً بربع دينار فلا شك ان الخلاف في مثل هذا الفرض مرتفع والحد لازم مع ان احتمال كون المقوم كالراوى

(٢ - الفروق - ل) الإشارة الى هنا لك على سبيل الاجال وقد وضع المحققون لتفصيله كتب القواعد مهمتين بتحصيل اهتمامهم بتحصيل الاصول بل هذه القواعد مهمة عظيمة النفع في الفقه يظهر رونق الفقه بلامتويه وتوضح منهاج الفتاوى وتكشف ويحوز قصب السبق من البراعة فيها تصف * نعم في حاشية الرهوني على شرح عبق على خليل ان صاحب الديباج عند ترجمة ابن بشير بن الطاهر ابراهيم بن عبد الصمد قال مانعه وكان رحمه الله

بقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه *

يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه وعلى هذا مشى في كتابه التنبية وهي طريقة نبه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد على أنها غير مختصة بالفروع ولا يطردها على القواعد الأصلية اهـ بلفظه فتنبه **﴿الفائدة الثانية﴾** الغالب استعمال العرب فرق بالتخفيف في المعاني ولفظ بالتشديد في الأجسام نظرا لكون كثرة الخروف عندهم تقتضي كثرة المعنى أو زيارته أو قوته غالبا والمعاني لطيفة يناسبها التخفيف والأجسام (١٠) كشيعة يناسبها التشديد في الغالب قوله تعالى وإن يتفرقا يغن الله كلا من

سبعته وقوله تعالى فيتهلمون منهم ما يفرقون بين المرز وجهه وقوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا تكاد تسمع من الفقهاء الا قولهم ما للفرق بين المسـ ثلثين ولا يقولون ما للفرق بينهما بالتشديد ومن غير الغالب قوله تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وقوله تعالى وإذا فرقتا بكم البحر تخفف في الأجسام وكثيرا ما يقول الفقهاء في الافعال دون اسم الفاعل فرقى بين المستثنين ولا يقولون افرقى بينهما ويقولون بأى شيء تفرق بينهم بالتشديد ولا يقولون بأى شيء تفرق بينهما بالتخفيف والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿الفرق الاول بين الشهادة والرواية﴾ ببيان معناهما اما لغة فالشهادة مصدر شهد ولشهد في لسان العرب ثلاثة معان أحدها حضر يقال شهد بدرا وشهدنا صلاة العيد قال أبو علي معنى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من حضر منكم

الشاهد كذلك وشبه الخاكم لان حكمه ينفذ في القيمة والحاكم ينفذه وهو أظهر من شبه الرواية فان تعلق باخباره حد تعين مراعاة للشهادة لوجهين أحدهما قوة ما يفرض اليه هذا الاخبار وينبئ عليه من اباحة عضواً مسمى معصوم وثانيهما أن الخلاف في كونه رواية أو شهادة شبهة يدربها الحد وخامسها القاسم قال مالك يكفي الواحد والاحسن اثنان وقال أبو اسحق التومسي لابد من اثنين وللشافعية في ذلك قولان ومنشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية أو الشهادة والظاهر شبه الحكم لان الخاكم استنباه في ذلك وهو المشهور عندنا وعند الشافعية أيضا وسادسها اذا أخبره عدل بعدد ماصلى هل يكتفى فيه بالواحد أم لابد من اثنين وشبه الخاكم هنا منتف فان قضيا الخاكم لا تدخل في العبادات بل شبه الرواية أو الشهادة أما الرواية فلانه لم يخبر عن الزام حكم لمخلوق عليه بل الحق لله تعالى فاشبهه اخباره عن السنن والشرائع وأما شبه الشهادة فلانه الزام لمعين لا يتعداه وهو الاظهر وسابعها اطلاق الاصحاب القول في الخبر عن نجاسة الماء انه يكتفى فيه بالواحد وكذلك الخارص وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه ويقلد المؤذن الواحد في الاخبار عن الوقت وكذلك الملاح ومن صناعته في الصحراء في الاخبار عن القبلة اذا كان عدلا يقلب في هذه الفروع شبه الرواية

أو كالتشاهد في هذا الفرض قائم قال شهاب الدين (وخامسها القاسم) وذكر فيه أن منشأ الخلاف شبه الحكم أو الرواية قلت ليس ذلك عندى بصحيح بل منشأ الخلاف شبه الحكم أو التقويم وقد تقدم ان الصحيح انه من نوع الشهادة فنظر الى أن القسم من نوع الحكم اكتفى بالواحد ومن نظر الى انه من نوع التقويم وبنى على الاصح اشترط العدد والله أعلم قال شهاب الدين (وسادسها مخبر المصلى بعدد ماصلى) قلت ذكر ان شبه الحكم فيه منتف وذلك صحيح وذكر شبه الرواية وهو محتمل وذكر شبه الشهادة وقال انه الاظهر وليس ماقاله بصحيح بل الاظهر انه ليس من نوع الرواية ولا من نوع الشهادة ولكنه من سائر أنواع الخبر وشبهه بالرواية ظاهر غير انه لقائل أن يقول ليس للكلف أن يخرج عن عهده ما كلف به الا يبين فلا يكفي الواحد الامع قرائن توجب القطع وكذلك في الاثنين وما فوقهما ونقول طلب اليقين في كل موطن مما يشق ويخرج والخرج مرفوع شرعا وفي ذلك نظر قال شهاب الدين (وسابعها المخبر عن نجاسة الماء والخارص وذكر اطلاق الاصحاب انه يكتفى فيهما الواحد قال وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل) قلت قد تقدم القول في القاسم وأما المخبر عن نجاسة الماء والخارص فالاولى الفرق بينهما من جهة أن الخارص في معنى القاسم والمخبر عن نجاسة الماء في معنى مخبر المصلى قال شهاب الدين (أو يقلد المؤذن الواحد والملاح ومن صناعته في الصحراء في الاخبار عن القبلة يقلب في هذه الفروع شبه الرواية) قلت ما ذكره من انه يقلب في هذه الفروع شبه الرواية كان الاول أن يفرق بين المخبر عن نجاسة الماء والخارص وبين المؤذن والمخبر عن القبلة وقد تقدم القول في الاولين وأما الاخير ان فشبه الرواية فيها ما ظاهر كما قال شهاب الدين

المصر في الشهر فليصمه أو من حضر منكم الشهر في المصر فليصمه فان الصوم لا يلزم المسافر فالتقصود انما هو المقيم اما الحاضر وثانيها أخبر يقال شهد عند الخاكم أى أخبر فيما يعتقده في حق المشهود له وعليه وثالثها علم قال الله تعالى والله على كل شيء شهيد أى عليم ووقع التردد لبعض العلماء في كون شهد في قوله تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم بمعنى علم لان الله يعلم ذلك أو بمعنى أخبر لان الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للامرين والرواية مصدر روى

بمعنى حل وتحمل فراوى الحديث حمله وتحمله عن شيخه فلذا قال بعض أهل اللغة ان اطلاق الراوية على الزادة التي يحمل فيها الماء على الجمل مجاز مرسل لعلاقة المجاورة لأن الراوية بهاء المبالغة اسم في أصل اللغة للبعير الذي كثر جل الماء عليه في المصباح روى البعير الماء يروى من باب رمى حمله فهو راوية الهاء فيه للمبالغة ثم أطلقت الراوية على كل دابة يستقى الماء عليها اه وهذا هو الموافق لكون راوية انما تأتي من الثلاثي قلت وفي حاشية الانبأ بي على بيان الصبان ومقاد قول ابن سيدة الراوية (١١) الزادة فيها الماء ويسمى للبعير

راوية على تسمية الشيء باسم الشيء لقربه منه اه ان الراوية حقيقة في الزادة مجاز في البعير لعلاقة المجاورة فهو من باب أروى الرابعي شذوذا اذ قياس اسم الفاعل من أروى مرو لا راوية وظاهر منيع صاحب القاموس انها حقيقة فيهما حيث قال الراوية الزادة فيها الماء والبعير والبغل والحمار يستقى عليه الماء اه نعم من اصطلاحاته انه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز فلعل أقوال أهل اللغة فيها ثلاثة كما يشعر به كلام ابن الطيب في حواشي القاموس وأما اصطلاحا ففي شرح البرهان للمازري ما يفيد ان الشهادة خبر خاص قصده ترتيب فصل القضاء عليه كقول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار والرواية خبر عام قصده تعريف دليل حكم شرعي كقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنية والشفعة فيما لا يقسم فلا يسمى في عرف الفقهاء والاصوليين

أما المخبر عن النجاسة فلسببه بالمفتي والمفتي لم أعلم فيه خلافا انه يكفي فيه الواحد لانه ناقل عن الله تعالى خلقه كالراوية للسنة ولانه وارث للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وقول النبي صلى الله عليه وسلم يكفي وحده وكذلك وارثه فالمخبر عن النجاسة أو الصلاة كذلك مبلغ عن النبي صلى الله عليه وسلم غير ان ههنا فرقا وهو ان المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم من حيث هو حكم الذي يعم الخلائق الى يوم القيامة والمخبر عن النجاسة أو الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئي في شخص جزئي وهذا شبه شديد بالشهادة أمكن ملاحظته وكذلك الخارص ان جعل حاكما يتجه لا راويا والحاكم يكفي فيه الواحد وهو ظاهر كلام الاصحاب فيه وفي الساعي ان تصرفهما تصرف الحاكم والقاسم أيضا كذلك ان استنباه الحاكم فشائبة الحاكم ظاهرة وان اتدبه الشريك أمكن أن يقال انه من باب التحكيم والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو أوقات الصلوات فانها أسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فن هذا الوجه فارق المفتي وكان ينبغي أن لا يقبل الاثنان ويغلب شائبة الشهادة لانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي غير اني لم أرمدمشترطا

(أما المخبر عن النجاسة فلسببه بالمفتي الى قوله وكذلك وارثه) قلت ما ذكره في هذا الفصل ظاهر صحيح غير ما ذكره من شبه المخبر عن النجاسة بالمفتي وقد عطف بعد ذلك على ذكر الفرق فقال غير ان ههنا فرقا وهو ان المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم والمخبر عن النجاسة أو الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئي في شخص جزئي وهذا شبه شديد بالشهادة أمكن ملاحظته قلت اضربه عن مراعاة قيد فصل القضاء في الشهادة أوقعه في اعتقاد قوة الشبه هنا بالشهادة وقد تقدم في مخبر المصلي أن الاظهر شبه الراوية بخلاف ما اختاره قال شهاب الدين (وكذلك الخارص ان جعل حاكما يتجه لا راويا والحاكم يكفي فيه الواحد وهو ظاهر كلام الاصحاب في معنى الساعي ان تصرفهما تصرف الحاكم والقاسم أيضا كذلك ان استنباه الحاكم فشائبة الحاكم ظاهرة وان اتدبه الشريك أمكن أن يقال انه من باب التحكيم) قلت قد تقدم ان الاظهر ان القسم متردد بين أن يكون من نوع الحكم ومن نوع التقويم والخارص في معناه وأما الساعي فهو في معنى الحاكم قال شهاب الدين (والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو أوقات الصلوات فانها أسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فن هذا الوجه فارق المفتي وكان ينبغي أن لا يقبل الاثنان ويغلب شائبة الشهادة لانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي غير اني لم أرمدمشترطا) قلت اضربه عن مراعاة قيد فصل القضاء حمله على تسويته بين المخبر عن وقوع سبب الصلاة وما في معناها وبين المخبر عن وقوع سبب البيع وما في معناه ولا خفاء بالفرق فان الاول لا يتطرق اليه من احتمال قصد العدم والزام عدوه ما لا يلزمه والتشفي منه بذلك ما يتطرق الى الثاني فالصحيح ان الاول في معنى الراوية والثاني من نوع الشهادة قال

قول المخبر لزيد قبل عمر ودينار غير قاصده أن يترتب فصل قضاء عليه شهادة ولا هو شاهد اعلى جهة الحقيقة بل يسمى خبرا وقائله مخبرا وكذلك المخبر عن الامور الواقعة لا يسمى شاهدا كما لا يسمى في عرفهم راويا اعلى جهة الحقيقة وان سمي كما في الاقاصيص ونحوها فهو مجاز من جهة انه لا يشترطون فيه من صفات الرواية ما يشترطون في رواة تعريف أدلة الاحكام والشهادة بالوقف على الفقراء والمساكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع بين الانساب الى يوم القيامة ونحوهما من النظائر انما جاء العموم فيها بطريق العرض والتبع والمقصود بالذات

فيها جزئي هو في الوقف الواقف واثبات ذلك عليه وليس من لوازم الوقف أن يكون في الموقوف عليه عموماً إذ قد يكون الوقف على معين كعلي ولده أو على زيد ثم من بعده لغيره فالعموم أمر عارض ليس متقررًا شرعاً في أصل هذا وهو في النسب الاخلاق بالشخص المعين أو استحقاق الميراث للشخص المعين ثم تفرعه بعد ذلك انما هو من الاحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بأن هذا قريب لزيد قبل فيه الشاهد والمعين (١٢) وان تبع ذلك لزوم القيمة لمن قتله دون الدية وسقوط العبادات عنه

واستحقاق اكسابه للسيد مع أن الشاهد لم يقصد سقوط العبادات عنه وليس سقوطها مما تدخل فيه الشهادة فضلاً عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بزواج زيد للمرأة المعينة شهادة بحكم جزئي على المرأتين زوجها المشهود له وهو جزئي وان تبع ذلك تحررهما على غيره وإباحة وطئها له مع أن التحريم والإباحة شأنها الرواية دون الشهادة إلى غير ذلك من النظائر وبالجملة فالخبر امان يقصد به أن يترتب عليه فصل قضاء الزام حكم وامضاء أولاً فان قصد به ذلك فهو الشهادة وان لم يقصد به ذلك فلما أن يقصد به تعريفاً دليل حكم شرعي أولاً فان قصد به ذلك فهو الرواية والافهوسائر أنواع الخبر ولا حاجة بنا إلى بيان تفاصيلها لان المقصود انما هو بيان ما يجوز في اصطلاح الفقهاء والاصوليين واعتباراتهم (قلت) وقد اشترطوا في الشهادة دون

وهو حجة حسنة للشافعية في الاكتفاء في هلال رمضان بالواحد فانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي يعان أهل البلد والاذان لا يعم أهل الاقطار بل لكل قوم زوالهم وجهرهم وغروبهم وهو أولى باعتبار شأبه الشهادة بخلاف هلال رمضان عممه المالكية والخنفية في جميع أهل الارض ولم يجعلوا لكل قوم رؤيتهم كما قاله الشافعية فالخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية أشبه بالرواية من المؤذن فينبغي أن يقبل الواحد قياساً على المؤذن بطريق الأولى لتوفر العموم في الهلال وهنا سؤالان مشكلان على المالكية أحدهما التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين الخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد وقد تقدم تقريره وثانيهما حصول الاجماع في أوقات الصلوات على انها مختصة باقطارها بخلاف الاهلة مع أن الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند العلماء بهذا الشأن فقد يطلع الهلال في بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فان البلد الاقرب إلى المشرق هو بصد أن لا يرى فيه الهلال ويرى في البلد البعيد بسبب مزيد السير الموجب لخلوص الهلال من شعاع الشمس فقد لا يتخلص في البلد المشرق فاذا كثرت سيرة ووصل إلى الافاق الغربية تخلص فيه فيرى الهلال في المغرب دون المشرق وهذا مبسوط في كتب هذا العلم ولهذا ما من زوال لقوم الا وهو غروب لقوم وطلوع الشمس عند قوم ونصف الليل عند قوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لاقطار مختلفة فاذا قاست الشافعية الهلال على أوقات الصلوات اتجه القياس وعسر الفرق وهو مشكل والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم وزوالهم فان قلت الجواب عن الاول ان المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافطروا وانسكوا فاشترط عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيئاً ولا يسمع الاستدلال بالمناسبات في ابطال النصوص الصريحة وعن الثاني ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر إلى صفة العلامة على الوقت ولذلك كان المؤذن لا يقول دخل وقت الصلاة بل يقول كامت أخر جعلها صاحب الشرع علامة ودليلاً على دخول الوقت فاشبهت ميل الظل وزيادته في دلالتها على دخول الوقت فكما لا يشترط ميلان في الظل ولا زيادته لا يشترط عدلان ولا مؤذنان وكذلك آلة واحدة من آلات الاوقات تكفي ولا يقول أحدانه بشرط اضطرابان ولا ميزانان للشمس لان ذلك علامة مفيدة وكذلك الاذان تكفي فيه الواحد لانه علامة

شهاب الدين (وهو حجة حسنة للشافعية إلى قوله والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم وزوالهم) قلت جميع ما ذكره في هذا الفصل مبني على مقتضى علم آخر فان صح في ذلك للعلم ما ذكره من استواء الامر في الاهلة والالوقات فإني عليه من استواء الحكم صحيح والا فلا قال شهاب الدين (فان قلت الجواب عن الاول إلى قوله

الرواية العدد والذكورية والحرية وجعلوا العدالة المتضمنة الاسلام والعقل والبلوغ شرطاً فيهما قال التسولي في شرحه على العاصمية ولا ينبغي أن العدالة تتضمن الاسلام والعقل والبلوغ اذ كل عدل مطلقاً كان عدل رواية أو شهادة لا بد فيه منه وقت الاداء والاخبار اه وقبول شهادة الصبيان وكذا رواية الكافرو والصبي كما سيأتي عن ابن القصار عن مالك على خلاف الاصل للجاء الضرورة إلى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجوز والقواعد يستثنى منها محال الضرورات كما سيأتي على انه يندرج تحتها

قلت

قرائن تحصل الظن فافهم (والمناسبة) في اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية من جهة ان الزام المعين وهو الغالب في الشهادة تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الحاكم فينبعث العدو على الزام عدوه ما لم يكن لازماله فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر ابعاده لهذا الاحتمال فاذا اتفقا في المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد والرواية من حيث عموم مقتضاها غالبا يكفي فيها الواحد اذا لايتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فباب الرواية بعيد عن التهم جدا (١٣) ألا ترى أن العبد العدل اذا روى

حديثا يتضمن عتقه أنه
تقبل روايته فيه وان
تضمنت نفعه نظر الكون
العموم موجبا لعدم التهمة
في الخصوص مع وازع
العدالة كما رأه بعض مشايخ
القرافي المعتمدين منقولاً
(والمناسبة) في اشتراط
الذكورية في الشهادة دون
الرواية من وجهين أحدهما
ان الزام المعين سلطان
وغلبة وقهر واستيلاء تأباه
النفوس الالية وتمنعها الحمية
وهو من النساء أشد ذكائية
لنقصانهن فان استيلاء
الناقص أشد في ضرر
الاستيلاء فخفف ذلك
عن النفوس بدفع الالية
وقبول شهادة الانثى في
الاموال وفي المواطن التي
يتعذر فيها اطلاع الرجال
انما كان للجاء الضرورة
الى ذلك والقواعد يستثنى
منها محال الضرورات ثم ان
الشرع جعل المرأة كالرجل
في محل تعذر اطلاعه الاطلاق
وجعلها مثله بشرط الاستظهار
باخرى في محل تعذر اطلاعه
الاتفاق لان اذعان النفوس

قلت هذا بحث حسن غير ان الجواب عن الاول انه يدل بمفهومه لا بمنطوقه فان منطوقه ان الشاهدين
يجب عندهما ومفهومه ان أحدهما لا يكفي من جهة مفهوم الشرط واذا كان الاستدلال به انما هو من
جهة المفهوم فنقول القياس الجلي مقدم على منطوق اللفظ على أحد القولين لما لاك وغيره من العلماء
فيذني أن يقدم على المفهوم قولاً واحداً ان القاضي أبا بكر وغيره يقول المفهوم ليس بحجته مطلقاً
وهو ضعيف جداً فلا يندفع به القياس الجلي وعن الثاني بانه يشكل بما اذا قال لنا المؤذن من غير اذان
طلع الفجر فانا نقلده وهو خبر صرف مع ان قوله في الاذان حي على الصلاة معناه اقبلوا اليها فهو يدل
بالالتزام على دخول وقتها وكذلك حي على الفلاح وأما الخبر بالقبلة فليس مخبراً عن وقوع سبب بل
عن حكم متأبد فان نصب جهة الكعبة المعظمة قياماً للناس أمر عام في جميع الاعصار والامصار لا يختلف
بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فالخبر عن القبلة اشبه بالرواية من المؤذن فتأمل
هذه الفروق وهذه الترجيحات فهي حسنة وكلامنا ما ظهرت بعده معرفة حقيقة الشهادة والرواية فلو
خفيتا ذهبت هذه المباحث جملتها ولم يظهر التفاوت بين القريب منها للقواعد والبعيد

ولم يظهر التفاوت فيها بين القريب والبعيد) قلت من مضمّن هذا الفصل موافقته لمورد السؤال
على استواء الاذان وميل الظل وزيادته في الدلالة على دخول الوقت والفرق بينهما ظاهر لان
ميل الظل دلالاته قطعية والاذان دلالاته غير قطعية ولاخفاء بأن ما دلالاته قطعية لا حاجة فيه الى
الاستظهار بخلاف ما دلالاته غير قطعية ومن مضمّنه جوابه عن الجواب الاول بأنه يدل بمفهومه
لا بمنطوقه ومقاله في هذا الجواب صحيح ومن مضمّنه جوابه عن الجواب الثاني بأنه يشكل بما اذا
قال لنا المؤذن من غير اذان طلع الفجر فانا نقلده وهو خبر صرف قلت قوله فانا نقلده ان أراد
انا نقلده باتفاق فذلك ليس بصحيح فان الخلاف في التقليد في الاوقات معروف وان أراد
فانا نقلده على ظاهر المذهب وهو الاصح فذلك صحيح ولقائل أن يقول انما ثبت في ظاهر
المذهب وصحيح النظر تقليد المؤذن في دخول الوقت اذا أذن لا اذا أخبر بدخوله من غير اذان
والاصح عندي ههنا أن لا تقليد لان الشرع نصب دليلاً معيناً فلا يتعدى ما نصب والله أعلم ومن مضمّنه
قوله ان قول المؤذن حي على الصلاة يدل بالالتزام على دخول الوقت قلت ذلك صحيح لكنه أغفل
دلالة الاذان بجملته على دخول الوقت وهي دلالة عرفية للشرع بالمطابقة لانه لذلك وضعه الشارع مع
ان كل جزء من أجزائه دال على مقتضاه دلالة لغوية بالمطابقة أيضاً ومن مضمّنه قوله ان المخبر عن القبلة
مخبر عن حكم متأبد بانه اشبه بالرواية من المؤذن قلت لقائل أن يقول الفرق بينهما ان كل واحد منهما
لا يخلو اما أن يخبر عن مشاهدة أو اجتهاد فان أخبر عن مشاهدة فلا فرق وما ذكره من الفرق بأن
المخبر عن القبلة مخبر بحكم متأبد بخلاف المؤذن فانه مخبر بحكم غير متأبد لا يلحق فارقا وان أخبر عن
اجتهاد فالفرق في ذلك مبني على جواز تقليد المجتهد في القبلة وفي الوقت أو عدم جوازهما أو جوازهما

بمقتضى الضرورات الاطلاقية أشد من اذعانها بمقتضى الضرورات الاتفاقية والله أعلم (الثاني) ان الشهادة من حيث خصوص مقتضاها
والنساء ناقصات عقل ودين ناسب أن لا يصبين نصبا عاما في موارد الثلاث لا يعم ضرره بالنسيان والغلط بخلاف مقتضى الرواية فانه عام
والامور العامة تتأسى فيها النفوس وتسلى بعضها ببعض فيخف الالم وأيضا قد مر انه لايتهم أحد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيامة فافهم
(والمناسبة) في اشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية من وجهين أيضاً (أحدهما) أن النفوس الالية تأتي قهراً بالعبد الاداني كما تأباه بالنساء

بلى أولى ويخف ذلك عليها بالاحراز وسراة الناس (الثاني) أن في العبد تحقق العداوة بسبب ما فاتته من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع وليس في الحر الا مجرد احتمال العداوة فر بما بعث العبدرة الموجب للضغائن والاحقاد بسبب ما ذكر على الكذب على المعين وإذا يته وذلك لعموم الخلأق يبعد القصد اليه في مجارى العادات (هذا وقد علمت) مما مر أن الخبر ثلاثة أقسام (أحدها) رواية محضة كالا حاد يث النبوية ومنه خبر المفتي لانه ناقل عن (١٤) الله تعالى خلقه كالزأى للسنة ولانه وارث للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم

في ذلك وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفى فيه وحده فكذلك واره فلذالم يعلم خلاف فى انه يكفى فيه الواحد وظاهر كلام الاصحاب فى الساعى انه يكفى فيه الواحد أيضا لكونه فى معنى الحاكم (والثاني) شهادة محضة كاخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند الحاكم والثالث سائر أنواع الخبر لكن المقصود من هذا هنا ما اختلف الفقهاء والاصوليون فى اعطائه حكم الشهادة من اشتراط العدد أو حكم الرواية من الاكتفاء بالواحد نظر المافيه من شبه كل منهما باعتبارين (وله صورا أحدها) القائف فى اثبات الانساب بالخلق قيل له حكم الرواية فى الاكتفاء بالواحد لما فيه من شبهها من جهة انه منتصب ابتصابا عاما للناس أجمعين وانه يختص بقبيلة معينة وهم بنو مدلج فينصب الحاكم منهم من يراه أهلا لذلك ودخول

وثانها المخبر عن قدم العيب أو حدوثه فى السلع عند التحاكم فى الرد بالعيب أطلق الاصحاب القول فيه انه شهادة وانه يشترط فيه للعد لانه حكم جزئى على شخص معين لشخص معين وانه متوجه غير ان ذلك يعكز على قولهم انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه أهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضى أبو الوليد وغيره قالوا لان هذا طريقه الخبر فينفردون بعلمه وهذا مشكل من وجهين أحدهما ان الكفار لا مدخل لهم فى الشهادة على أصولنا خلافا لابي حنيفة فى الوصية فى السفر وشهادة بعضهم على بعض وكذلك لا مدخل لهم فى الرواية فكيف يصرحون بالشهادة مع قبول الكفرة فيها وثانها ان قولهم ان هذا أمر ينفردون بعلمه لا عذر فيه حاصل فان كل شاهدا بما يخبر عما علمه مع امكان مشاركة غيره له فيه وهو لاء الكفار يعلمون هذه الامراض مع امكان مشاركة غيرهم معهم فى العلم بذلك فإدري وجه المناسبة بين قبول قولهم وبين هذا المعنى مع ان كل شاهد كذلك فتأمل ذلك وتاسعها قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبى والائى والكافر الواحد فى الهدية والاستئذان مع انه اخبار يتعلق بجزئى فى الهدية والمهدى والمهدى اليه فهو على خلاف القواعد ووقع هذا الفرع عند الشافعية وخرجه بان المعتمد فى هذه الصور ليس هذه الاخبارات بمجرد ابل هى مع ما يحتف بهامن القرأئ ولربما وصلت الى حد القطع وهذه اشارة منهم الى انه من باب الشهادة غير انه استثنى منها الوجود القرأئ التى تنوب مناب العدول مع عموم البلوى فى ذلك ودعوى الضرورة اليه فلو كان أحدا لا يدخل بيت صديقه حتى يأتى بعدلين يشهدان له باذنه فى ذلك وألا يبعث بهديته الامع عدلين لشق ذلك على الناس ولا غرو فى الاستثناء من القواعد لاجل الضرورات وعاشرها نقل ابن خزم فى مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة الواحدة فى اهداء الزوجتزوجها ليلة العرس مع انه اخبار عن تعيين مباح جزئى لجزئى ومقتضاه ان لا يقبل فيه الارجلان لانها شهادة تتعلق بالنكاح الذى هو من أحكام الابدان التى لا يقبل فيها النساء الا لضرورة غير ان هذه الصورة اجتمع فيها قرأئ الاحوال من اجتماع الاهل والاقارب ونذرة التدليس والغلط فى مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه ودعوى ضرورات الناس

فى أحدهما دون الآخر والاصح قللا ونظرا جوازه فيهما والله أعلم قال شهاب الدين (وثانها المخبر عن قدم العيب أو حدوثه الى قوله فتأمل ذلك) قلت ما حكاها عن الاصحاب من انه شهادة صحيح وما استشكل من قبول بعضهم أهل الذمة مشكل كما قال شهاب الدين (وتاسعها قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبى والائى والكافر فى الهدية والاستئذان مع انه اخبار يتعلق بجزئى الى قوله لاجل الضرورات) قلت ليس هذا من نوع الشهادة لانه لا يقصده فصل قضاء فهو فى حكم الرواية وجوز فيه ما لا يجوز فى الرواية من قبول خبر الصبى والكافر لاجل الضرورة الى ذلك من جهة لزوم المشقة على تقدير عدم التجوز مع ندور الخلو عن قرأئ تحمل الظن قال شهاب الدين (وعاشرها نقل ابن خزم فى مراتب الاجماع له اجماع الامة على قبول قول المرأة فى اهداء الزوجتزوجها ليلة العرس الى آخر الفصل)

نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوة ويخفف الضغينة فى قلب المحكوم عليه ولا يخفى الى انه ضعيف لانه مشترك بينه وبين الشاهد فانه منتصب لكل من يتعين عليه شهادة يؤدبها عند الحاكم ولانه قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قول مجزز المدلجى فى نسب اسامة بن زيد ولم ينقل لنا انه نصبه لذلك ولو وجد من الناس أومن القبائل من يودعه الله تعالى تلك الخاصة التى أودعها فى بنى مدلج لقبول قوله أيضا والله حييخ بلا خفاء القول بأنه

من نوع الشهادة يشترط فيه العدد لأنه يخبران زيدا ابن عمر ووليس ابن خالد وهو حكم جزئي على شخص معين لا يتعداه الى غيره ويطرق اليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الدنيوي (وإنها) المترجم للفتاوى والخطوط قال مالك يكفي الواحد قيل لان فيه شبه الرواية من جهة انه نصب نصبا عاما للناس أجمعين لا يختص نصبه بمعين وان ترجمة ما ذكرنا تكون ينصب الحاكم من يراه أهلا لذلك الى آخر ما في القائف وقد علمت ضعفه وقال بعض الاصحاب (١٥) لابد فيه من اثنين لان فيه شبه

الشهادة من جهة انه يخبر عن معين من الفتاوى والخطوط لا يتعدى اخباره ذلك الخط المعين أو الكلام المعين ولا خفاء في ضعف هذا الشبه أيضا والصحيح فيه التفصيل وهو ان الترجمة تابعة لما هي ترجمة عنه فان كان من نوع الرواية فحكمه حكمها وان كان من نوع الشهادة فكذلك (وإنها) المقوم للسلع واروش الجنائيات والسرقات والغصب وغيرها قال مالك يكفي الواحد في التقويم الا ان يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين قيل لما فيه من شبه الرواية لأنه متصد لما لا يتناهى كالتقدم في المترجم

والقائف وقد قدمنا تضعيفه ومن شبه الحكم لان حكمه ينفذ في القيمة والحاكم ينفذه وهو وان كان أظهر من شبه الرواية الا انه ضعيف أيضا ولما فيه من شبه الشهادة لانه الزام لمعين وهو ظاهر في راي فيه شبه الرواية والحكم مالم يتعلق باخباره حد في تعيين مراعاة

الى ذلك كما تقدم في الاستئذان والهدية فهذه عشر مسائل نحرر قاعدتي الشهادة والرواية بوجود أشباههما فيها ونؤكدها كذلك تأكدا واضحا في نفس الفقيه بحيث يسهل عليه بعد ذلك تخرج جميع فروع القاعدتين عليهما ومعرفة الفرع القريب من القاعدة من البعيد عنها ولتقتصر على هذه العشر خشية الاطالة ﴿ تنبيه ﴾ قال ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب في الدكاة ذكرًا كان أو أنثى مسلما أو كذا بيا ومن مثله يذبح وليس هذا من باب الرواية أو الشهادة بل القاعدة للشرعية ان كل أحد مؤتمن على ما يدعيه فإذا قال الكافر هذا مالي أو هذا العبد رقيق لي صدق في ذلك كله وكذلك إذا قال هذه ذكيت فهو مؤتمن فيه كالأدعي أي سبب من الاسباب المقررة للملك من الارث والاكتساب بالصناعة والزراعة وغير ذلك فهو مؤتمن اذ كل أحد مؤتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده في انه مباح له أو ملكه لانه لا يروى لنادينا ولا يشهد عندنا في اثبات حكم بل هذا من باب التأمين المطلق كما كان المسلم إذا قال هذا ملكي أو هذه أمتي لم نعهده راويا لحكم شرعي والا لا شرطنا فيه العدالة ولا شاهدا بل نقبله منه وان كان أفسق الناس فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين فتأمل ذلك فان قلت ما قررته من ان الشهادة حقيقتها تتعلق بجزئي والرواية حقيقتها تتعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس أما الشهادة المجمع عليها من غير اجتماع شبه الرواية معها فقد تقع في الامر الكلي العام الذي لا يختص بأحد كالشهادة بالوقوف على الفقراء والمساكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع بين الانساب الى يوم القيامة وكون الارض عنوة أو صلحا يبنى عليها أحكام الصلح وأحكام العنوة من كونها طلقا الى يوم القيامة أو وقفا الى يوم القيامة كما قاله مالك الى غير ذلك من النظائر فما اختصت الشهادة بجزئي وأما الرواية فقد بينا انها في الامور الجزئية في الاخبار عن النجاسة وأوقات الصلوات وغيرها مما تقدم بيانه واذا وقع كل واحد منهما في الجزئي والكلي لم تكن نسبة أحدهما الى الجزئي أو الكلي أولى من

قلت هذه المسألة في معنى التي قبلها كما ذكر قال شهاب الدين (تنبيه قال ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب الى قوله فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين فتأمل ذلك) قلت هذه المسألة وان لم تكن من تينك القاعدتين فهي من جنس المسألتين قبلها وما ذكر في أثناء كلامه من ان كل واحد مؤتمن على ما يدعيه مما هو تحت يده انما المعنى بانه مؤتمن أو صدق انه لا يتعرض له برفع يده عنه وليس المعنى بذلك انه محق عندنا في دعواه ومسألة القصاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة بل هي من جنس المسألتين اللتين قبلها كما تقدم ذكره لان المقصود من هذه المسألة ليس تركه وما يدعيه بالنسبة الى ملك ما تحت يده بل المقصود منها هل يستباح أكلها بناء على خبره أم لا فلا أعلم لتجوز الاستباحة بناء على ذلك الاجاء الضرورة الى ذلك للزوم المشقة عند عدم التجوز مع ندور الخلو عن القرائن المحصلة للظن كما سبق والله أعلم قال شهاب الدين (فان قلت ما قررته من ان الشهادة حقيقتها تتعلق بجزئي والرواية حقيقتها تتعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس الى قوله

الشهادة لقوة ما يفضي اليه هذا الاخبار وينبني عليه من اباحة عضو آدمي معصوم وروى لابد في التقويم من اثنين في كل موضع وذلك لانه من نوع الشهادة على الصحيح لترتب فصل القضاء بالزام ذلك التقدير المعين من العوض عليه والله أعلم (ورابعها) القاسم قال مالك يكفي الواحد والاحسن اثنان وقال أبو اسحاق التومني لابد من اثنين ومثله قول ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد وللشافعية في ذلك قولان ومنشأ ذلك حصول شبه الحكم لان الحاكم استنابه في ذلك فيكفي الواحد وهو المشهور عندنا وعند الشافعية أيضا وشبه التقويم

قد تقدم أن تقوم المقوم من نوع الشهادة على الصحيح وعليه فيشترط العدد في معنى القاسم الخاص وإن أطلق الأصحاب القول بأنه يكفي فيه الواحد (وخامسها) مخبر المصلي بعد ما صلي هل يكفي فيه بالواحد أم لا بد فيه من اثنين والظاهر الأول لأنه من سائر أنواع الخبر وشبهه بالرواية ظاهر نعم يمكن أن يقال ليس للسكف أن يخرج عن عهده ما كافيه لا بتعيين فلا يكفي الواحد إلا مع قرأتين توجب القطع وكذلك في الاثنين فما (١٦) فوقهما لكن نقول طلب اليقين في كل موطن مما يشق ويخرج والخرج مرفوع شرعا وفي

ذلك نظر وفي معنى مخبر المصلي المخبر عن نجاسة الماء وإن أطلق الأصحاب أنه يكفي فيه الواحد فافهم (وسادسها) الأخبار عن رؤية هلال رمضان قيل له حكم الشهادة فيشترط فيه اثنين لما فيه من شبهة من جهة أنه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده وهذا القرن من الناس دون القرون الماضية والآنية والذي يقوى في النظر أن له حكم الرواية في الاكتفاء بالواحد لأنه وإن لم يكن رواية حقيقة لعدم تعريف دليل حكم شرعي به ولا شهادة حقيقة لعدم ترتيب حكم وفصل قضاء عليه وإنما هو نوع آخر من أنواع الخبر وهو الخبر عن وجود سبب من أسباب الأحكام الشرعية إلا أنه لا خفاء في أنه لا يتطرق إليه من الاحتمال الموجب للعداوة ما يتطرق في فصل القضاء الديني مع عدم الاختصاص بمعين لعموم الحكم فيه جميع الحضار أو

العكس فنفسه الضوابط ويعود اللبس والسؤال كما تقدم قلت أما ما ذكر من فروع الشهادة فالعموم فيها أنما جاء بطريق العرض والتبعية ومقصودها الأول أنما هو جزئي أما الوقف فالمقصود بالشهادة فيه الواقف واثبات ذلك عليه وهو شخص معين ينتزع منه مال معين فكان ذلك شهادة ثم اتفق أن الموقوف عليه فيه عموم وليس ذلك من لوازم الوقف فإن الوقف قد يكون على معين كمال وقف على ولد أو يزيد ثم من بعده لغيره فالعموم أمر عارض ليس متقرا شرعا في أصل هذا الحكم وأما النسب فالمقصود به أنما هو الإلحاق بالشخص المعين أو استحقاق الميراث للشخص المعين ثم تفرعه بعد ذلك ليس مقصود بالشهادة أنما هو من الأحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما أن الشهادة إذا وقعت بان هذا قريب لزيد قبل فيه الشاهد واليمين وإن تبع ذلك لزوم القيمة لمن قتله دون الدية وسقوط العبادات عنه واستحقاق كسبه للسيد مع أن الشاهد لم يقصد سقوط العبادات عنه وليس سقوط العبادات مما تدخل فيه الشهادات فضلا عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بتزويج يد المرأة المعينة شهادة بحكم جزئي على المرأة زوجها المشهود له وهو جزئي وإن تبع ذلك تحريرها على غيره وإباحة وطئها مع أن التحريم والإباحة شأنهما الرواية دون الشهادة وغير ذلك من النظائر فقد ثبت على سبيل التبعية ما لا يثبت متصلا فلا يضر ذلك في الضوابط المذكورة في الشهادة والرواية وأما كون الأرض عنوة أو صلاحها فذلك لا يصلح أن يثبت بها نافية نقلا فيما أظن وأمكن أن يقال فيه أنه يكفي فيه خبر الواحد وإنه من باب الرواية لعدم الاختصاص في المحكوم عليه وأمكن أن يقال أنه من باب الشهادة لخصوص المحكوم فيه وهو الأرض فانها جزئية لا يتعداها الحكم إلى غيرها فقد اجتمع فيها الشبهان وأمكن التردد وأما ما تقدم من النقوض على الرواية فقد تقدم تحريمها والجواب عنها * مسألة * أخبرني بعض شيوخنا المعتبرين أنه رأى منقولاً أنه إذا روى العدل العبد حديثاً تضمن عتقه أنه يقبل روايته فيه وإن تضمنت نفعه لأن العموم موجب لعدم التهمة في الخصوص مع وازع العدالة وهذه المسألة تنبه على أن باب الرواية بعيد عن التهمة جداً وإنه سبب عدم اشتراط العدد في باب الرواية * مسألة * قال أصحابنا وغيرهم من العلماء إذا تعارضت البيئتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة وهل ذلك مطلقاً أو في

وأما ما تقدم من النقوض على الرواية فقد تقدم تحريمها والجواب عنها) قلت جميع ما ذكره في هذا الفصل صحيح غير قوله في الخبر بالعدوة أو الصلح أن فيه شبه الرواية وشبه الشهادة فإن الظاهر أن فيه شبه الرواية دون شبه الشهادة لأنه من جنس الخبر عن وقوع سبب من أسباب الأحكام الشرعية كما تقدم ذكره والله أعلم قال شهاب الدين (مسألة أخبرني بعض شيوخنا الح) قلت ما ذكره في المسألة من تنبيهها على أن باب الرواية تبع عنه التهمة صحيح قال شهاب الدين (مسألة) قال أصحابنا وغيرهم من العلماء إذا تعارضت البيئتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة إلى آخر الفصل) قلت ما ذكره من الفرق بين الترجيح بالعدالة والترجيح بالعدد ظاهر صحيح والله أعلم وذكر ثلاث فوائد في اختتام هذا الفرق وما ذكره فيها ظاهر

أهل الآفاق على الخلاف في أنه هل يشترط في كل قوم رؤيتهم أولاً (وسابعها) المؤذن يخبر عن الوقت والملاح أحكام ومن صناعته في الصحراء يخبر كل منهم ما عن القبله هل يكفي في ذلك واحد عدل أولاً بد من اثنين والأول هو الأصح نقلاً ونظراً لأنه ظاهر المذهب ولأن الخبر عن الوقت وعن القبله وإن كان خبراً عن وقوع سبب الصلاة إلا أنه لا يتطرق إليه من احتمال قصد العدو الزام عدوه مالا يلزمه والتشفي منه بذلك ما يتطرق إلى خبر المخبر عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما حتى يكون في معنى الشهادة لا يقبل فيه

الاثنان لا يقال قد يفرق بين المؤذن والمخبر عن القبلة بان الثاني مخبر بحكم متأبد فان نصب جهة الكعبة المعظمة قياما للناس أمر عام في جميع الاعصار والامصار لا يختلف بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فيكون الاول أشبه بالرواية من الثاني لاننا نقول لا يصلح ما ذكره فارا قبل الحق ان كل واحد منهما لا يتحول اما ان يخبر عن مشاهدة أو اجتهدا فان أخبر عن مشاهدة فلا فرق وان أخبر عن اجتهدا فالفرق في ذلك مبنى على جواز تقليد المجتهد في الوقت وفي القبلة أو عدم (١٧) جوازه فيهما أو جوازه في أحدهما

دون الآخر والاصح نقلا ونظرا جوازه فيهما * وهنا اشكالان على المالكية * (أحدهما) الاجماع على اختصاص أوقات الصلاة باقطارها ولم يجعل المالكية والحنفية والحنابلة لكل قوم رؤيتهم هلال رمضان كما قاله الشافعية بل عموما رؤيته في قطر جميع أهل الارض مع ان الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند علماء هذا الشأن فقد يطلع الهلال في بلد دون غيره بسبب البعد عن المشرق والقرب منه فان البلد الاقرب الى المشرق هو بصدان لا يرى فيه الهلال ويرى في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب لتخلص الهلال من شعاع الشمس وذلك ان الباد المشرقية اذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر الى الجهة الغربية فماتصل الشمس الى أفق المغرب الا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه أهل المغرب ولا يراه أهل المشرق هذا

أحكام الاموال خاصة وهو المشهور أو لا يقضى بذلك مطلقا ثلاثة أقوال والمشهور رانه لا يرجح بكثرة العدد والفرق ان الحكومات انما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات فلورجحنا بكثرة العدد لا يمكن للخصم أن يقول انا أريد في عدد يدينني فتمهله حتى يأتي بعدد آخر فاذا أتى به قال خصمه انا أريد في العدد الاول فتمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضا فيطول النزاع وينتشر الشغب ويبطل مقصود الحكم أما الترجيح بالاعدلية فلا يمكن للخصم أن يسعى في أن يصير يدينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة فلا تنتشر الخصومات ولا يطول زمانها لانسد الباب عليه وأما العدد فليس بابه منسدا فيقدر أن يأتي عن يشهده ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك والاعدلية لا تستفاد الا من الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادتها فانسد الباب * فائدة * الشهادة خبر والرواية خبر والدعوى خبر والاقرار خبر والنسبة خبر والمقدمة خبر والتصديق خبر فالا فرق بين هذه الحقائق وبأى شيء تتميز مع اشتراكها كلها في مطلق الخبرية والجواب أما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما وأما الدعوى فهي خبر عن حق يتعلق بالخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالخبر ويضربه وحده عكس الدعوى الضارة لغيره ولذلك ان الاقرار متى أضر بغير الخبر اسقطناه من ذلك الوجه كقاره بان عبده وعبده غيره حران ويسمى الاقرار المركب والنسبة هي خبر نشأ عن دليل وقبل أن يحصل عليه يسمى مطلوبا والمقدمة هي خبر هو جزع دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها يسمى باحسن عارضيه لفظا لانه يقال لقائله صدقت أو كذبت فكان يمكن أن يسمى تكديبا غير انه يسمى باحسن عارضيه لفظا * فائدة * معنى شهد في لسان العرب ثلاثة أمور متباعدة شهد بمعنى حضر ومنه شهد بدر أو شهد ناصلة العبد قال أبو علي ومنه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال معناه من حضر منكم في الشهر فليصمه أو من حضر منكم الشهر في المصر فليصمه فان الصوم لا يلزم المسافر فالمقصود انما هو الحاضر المقيم فهذا أصل مسميات شهد والمعنى الثاني شهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبر بما يعتقده في حق المشهود له وعليه * والمعنى الثالث شهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى والله على كل شيء شهيد أي عليم ووقع التردد لبعض العلماء في قوله تعالى شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم هل هو من باب العلم لان الله يعلم ذلك أو من باب الخبر لان الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل للامرين فهذه الثلاثة هي معاني شهد * فائدة * معنى روى حمل وتحمل فراوى اخذ حديث تحمله وجملة عن شيخه ولذلك قال العلماء ان اطلاق الراوية على المزايدة التي يحمل فيها الماء على الجمل مجاز من باب مجاز المجاورة لان الراوية بناء مبغلة لمن كثر منه الجمل والذي يحمل ويكثر منه الجمل انما هو الجمل فهذا الاسم انما يستحقه حقيقة ولغة الجمل واطلاقه على المزايدة مجاز من باب مجاز المجاورة لما بينها وبين الجمل من المجاورة وليس هو من باب أروى الرباهي حتى يستحقه الماء دون الجمل لان اسم الفاعل منه مروي ولا رواية وانما يأتي رواية من الثلاثي فهذه فوائد

(٣ - الفروق - ل) أحد أسباب اختلاف رؤية الهلال وله أسباب أخرى كورة في علم الهيئة لا يليق ذكرها هنا ولهذا ما من زوال لقوم الا وهو غروب لقوم وطولوع لقوم ونصف الليل لقوم وكل درجة تكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع أوقات الليل والنهار لا قطار مختلفة فاذا قاست الشافعية الهلال على أوقات الصلاة اتجه القياس وعسر الفرق على المالكية والحنفية والحنابلة ولا ينفع في دفعه ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صيغة العلامة على الوقت فكما كني ميل واحد للظل وزيادة واحدة له أو آلة واحدة من

آلات الاوقات كالا صطرلاب والميزان لان ذلك علامة مفيدة كذلك الاذان يكنى فيه الواحد لانه علامة لوجهين أحدهما ان دلالة ميل الظل وزايته على دخول الوقت قطعية ودلالة الاذان غير قطعية ولا خفاء في أن ما دلالاته قطعية لاحاجة فيه الى الاستظهار بخلاف ما دلالاته غير قطعية وثانيهما ان دلالة الاذان بجملة دلالة عرفية شرعية بالمطابقة لانه لذلك وضعه الشارع مع ان كل جزء من أجزائه دال على مقتضاه دلالة لغوية (١٨) بالمطابقة أيضا ومعنى حى على الصلاة وكذا حى على الفلاح فى اللغة بالمطابقة أقبلوا اليها

وهو يدل التزاما على دخول وقتها فيكون تقليد المؤذن في دخول الوقت اذا أذن كتقليده على ظاهر المذهب وصحيح النظر اذا قال لنا من غير أذان طلع الفجر وهو خبر صرف فافهم نعم قال ابن الشاط لقائل ان يقول انما ثبت في ظاهر المذهب وصحيح النظر تقليد المؤذن في دخول الوقت اذا أذن أما اذا أخبر بدخوله من غير أذان فالصحيح عندي ههنا ان لا تقليد لان الشرع نصب دليلا معينا فلا يتعدى ما نصب اه فتأمل قلت لكن يؤخذ دفع هذا الاشكال من قول العلامة ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد واذا قلنا ان الرؤية ثبتت بالخبر في حق من لم يره فهل يتعدى ذلك من بلد الى بلد بان يجب على أهل البلد يره وإن يأخذوا في ذلك برؤية بلد آخر وهو ما رواه ابن القاسم والمصريون عن مالك أم لكل بلد رؤية الا أن يكون الامام بحمل

لفظية تتعلق بلفظي الشهادة والرواية حسن ذكرها بعد تحقيق معناها

الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا له صدقت والتكذيب هو قولنا له كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب هو قول وجودى مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة وازافة والنسب والاضافات عدمية فوق الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه آخر ان الصدق والكذب هو الخبر عنه في التصديق والتكذيب لان الصدق والكذب تابع للخبر والتصديق

قال شهاب الدين (الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر ثم قال أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا صدقت والتكذيب هو قولنا كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب قول وجودى مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة وازافة والنسب والاضافات عدمية فوق الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه آخر ان الصدق والكذب هو الخبر عنه في التصديق والتكذيب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين الخبر عنه والخبر والمتعلق والمتعلق به وقولنا لذاته احتراز من نعت الصدق أو الكذب فيه لاجل الخبر به أو الخبر عنه فالاول كخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو خبر مجموع الامة فانه لا يقبل الكذب والثاني كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا يقبل الكذب أو الواحد نصف العشرة فانه لا يقبل الصدق ولكن جميع هذه الاخبارات بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الخبر به أو الخبر عنه تقبلهما من حيث هي أخبار فهنا هو حد الخبر الضابط له قلت تفرقه بين التصديق والتكذيب والصدق والكذب بأن أولهما وجودى والآخر عدمى بناء على انه اضافى غفلة شديدة وهل ما يلحق خبر الخبر من تصديق المصدق أو تكذيب المكذب الأمر اضافى وهل خبر الخبر الامتعلق بتصديق المصدق أو تكذيب المكذب ومتعلقات الكلام بأسرها لا يلحقهما من الكلام الأمر اضافى فقد وقع فيما منه فروقه فان التصديق والتكذيب قول وجودى مسموع لا يفيد فانه ليس موجودا في خبر الخبر فيكون وصفا حقيقيا للخبر بل هو موجود في لسان المصدق والمكذب وما وجوده في غير المحدود لا يصلح للتحديد به بل الصحيح حد الخبر أو رسمه بانه قول يلزمه للصدق أو الكذب فانه لا ينفك عن ذلك البتة في ظاهر الامر وقد ينفك عن التصديق والتكذيب المسموعين لنا اما للغفلة عن سماع الخبر واما للاضراب عن التصديق والتكذيب مع سماع الخبر واما لعدم الموجب لرجحان أحد الاحتمالين عند السماع والحد والرسم لا يصح الابما هو لازم فان كان ذلك اللازم وصفا حقيقيا ذاتيا فالقول المتضمن له حد وان لم يكن ذاتيا فالقول المتضمن له رسم وقوله من وجه آخر ان الصدق والكذب هو الخبر عنه في التصديق والتكذيب قلت فاذا كان صدق الخبر أو كذبه متعلق بتصديق أو تكذيب فالصدق

الناس على ذلك وهو ما رواه المدنيون عنه وبه قال ابن الماجشون والمغيرة من أصحاب مالك وأجمعوا على

والتكذيب

انه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالاندلس والحجاز وسبب هذا الخلاف تعارض الاثر والنظر فروى مسلم عن كريب ان أم الفضل بنت الحرث بعثته الى معاوية بالشام فقال قدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت رأيته ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت

نعم وراه الناس وصاموا وصام معاوية قال لکن انما يراه لیسلة السبت فلا تزال نصوص حتى نكمل ثلاثين يوما ونراه فقلت ألا تكتفي برؤية معاوية فقال لا هكذا أمرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فظاهر هذا الاثر يقتضي ان لكل بلد رؤيته قرب أو بعد والنظر يعطى الفرق بين البلاد الثمانية كالاندلس والحجاز لا يجب ان يحمل بعضها على بعض لاختلاف مطالعها اختلافا كثيرا وبخاصة ما كان تأيه العرض كثيرا وبين القرية يجب ان يحمل بعضها على بعض لأنها في قياس الافق الواحد (١٩) اذ لم تختلف مطالعها كل الاختلاف

اه بتلخيص وتصرف وذلك انه فيمدان المالكية لم يعمموارؤية الهلال في قطر جميع أهل الارض كما زعم المعترض بل أجعوا على ان رؤيته في قطر للحجاز لا توجب حكما على من لم يره بقطر ناء عن الحجاز كالاندلس لاختلاف المطلعين اختلافا كثيرا بحيث يكون الغروب في الحجاز والافى الاندلس أو نحو ذلك وانما روى ابن القاسم والمصريون عن مالك وجوب الحكم برؤيته في الحجاز على من لم يره بقطر غير ناء كالمدينة ومصر بحيث لا يخالف مطالع مطلع الحجاز كثيرا بل بنحو الدرر جة والدرر جتين وعدم اعتبار هذا الاختلاف اليسير في وجوب الصوم واعتباره في وجوب الصلاة نظر الكون اعتباره في وجوب الصلاة يؤدي للصلاة قبل الوقت بخلافه في وجوب الصوم فتأمل بانصاف بل قد استدلل السادة الحنابلة على قولهم

والتكذيب تابع للصدق والكذب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين المخبر عنه والمخبر والمتعلق به وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه فالأول كخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو خبر مجموع الأمة فانه لا يقبل الكذب والثاني كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا يقبل الكذب أو الواحد نصف العشرة فانه لا يقبل الصدق ولكن جميع هذه الاخبار بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن المخبر به أو المخبر عنه تقبلها من حيث هي اخبار فمذا هو حد الخبر الضابط له فان قلت الصدق والكذب ضدان والضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما الأحدهما أمهما معا فلا واذ كان المحل لا يقبل الأحدهما كان المتعين في الحد هو صيغة

والكذب أسبق لحوقا بالخبر المصدق أو المكذب من جهة ان كونه صدقا أو كذبا هو السبب في تصديقه أو تكذيبه فقد لزمه من قوله هذا الاعتراف بان الصدق والكذب أولى بالخبر وأحق من التصديق والتكذيب وان التصديق أو التكذيب إنما لحقاه لصدقه أو كذبه وقد نص هو بعد هذا في المسألة الاولى من المسائل التي ذيل بها الكلام على الخبر على ان الصدق والكذب خصيصية من خصائص الخبر وبالجملة فكلامه كله في هذا الفصل ضعيف ساقط واضح الضعف والسقوط وقوله وقولنا لذاته احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه الى آخر الفصل قلت قد تقدم أن الاولى الحد أو الرسم بأن الخبر قول يلزمه الصدق أو الكذب ولزوم أحدهما له لا يمكن سواء فقوله لذاته بمعنى انه لا يمكن غير ذلك ظاهر وقوله احتراز من تعذر الصدق أو الكذب فيه لاجل المخبر به أو المخبر عنه قلت اذا حد أو رسم بلزوم الصدق أو الكذب لم يحتاج الى التحرز من هذا الوجه وإنما حله على ذلك حده الخبر بأنه القول المحتمل للتصديق والتكذيب وقوله لكن جميع هذه الاخبار بالنظر الى ذاتها تقبلها من حيث هي أخبار قلت هذا الذي ذكره من قبول الخبر الصدق والكذب من حيث هو خبر مقتضاه ان خبر الله تعالى من حيث هو خبر يقبل الكذب لذاته وما هو ذاتي لا يتبدل وهذا ليس بصحيح بل خبر الله تعالى لا يصح أن يكون كذبا ولا يصح أن يقبل الكذب وكذلك قول القائل الواحد نصف الاثنين لا يصح أن يكون كذبا ولا يصح أن يقبل الكذب وليس الخبر بالنسبة الى قبول الصدق والكذب كالجوهر بالنسبة الى قبول السواد والبياض وسائر الألوان فان الخبر الاظهر انه لا يعرى البتة عن أن يكون صدقا أو كذبا فما ثبت صدقه لا يصح كذبه بعد وما ثبت كذبه لا يصح صدقه بعد لاستحالة ارتفاع الواقع والجوهر اما أن يكون عروه جائزا وامتناعا واما مشكوكا على حسب اضطراب الناس في ذلك وما ثبت سواده يصح بياضه بعد وما ثبت بياضه يصح سواده بعد فاما قوله هذا ليس بصحيح قال شهاب الدين (فان قلت الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما إلا أحدهما واذ كان لا يقبل إلا أحدهما كان المتعين في الحد صيغة

بأن رؤية الهلال بمكان قريب أو بعيدا اذا ثبت لزم الناس كلهم الصوم وان حكم من لم يره حكم من رآه ولو اختلفت المطالع نوا قال أحمد الزواي في الدنيا واحد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته وهو خطاب للأمة كافة وبأن الشهر في الحقيقة ما بين الهلالين وقد ثبت ان هذا اليوم منه في جميع الاحكام فكذا الصوم ولو فرض الخطاب في الخبر لادين رآه فالعرض حاصل لأن من صور المسئلة وفوائدها ما اذا رآه جماعة ببلد ثم سافروا الى بلد بعيد فلم يراه لالهاله في آخر الشهر مع غيم أو صحو فلا يحل لهم الفطر ولا لاهل ذلك البلد

عند المخالف ومن صورها ما أذراه جاعة ثم سارت بهم ربح في سفينة فوصلوا إلى بلد بعيد في آخر الليل لم يلزمهم الصوم في أول الشهر ولم يحل لهم الفطر في آخره عندهم وهذا كله مصادم لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأجابوا عن خبر كريب المذكور بأنه دل على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به وإنما الخلاف في وجوب قضاء اليوم الأول وليس هو في الحديث قالوا وأجاب القاضي (٢٠) عن قول المخالف الهلال يجري مجرى طلوع الشمس وغروبها وقد ثبت أن لكل

بلد حكم نفسه فكذلك الهلال بأن الشمس تتكرر مراعاتها في كل يوم فيؤدي قضاء العبادات إلى كبير المشقة والهلاك في السنة مرة فليس في قضاء يوم كبير مشقة ودليل المسئلة من العموم يقتضي التسوية كذا في كشف القناع شرح الاقناع مع المتن تصرف والله أعلم * الاشكال الثاني التفرقة بين المؤذن يقبل فيه الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد مع أن المخبر عن رؤية الهلال على قاعدة المالكية من عموم رؤيته في فطر جميع أهل الأرض خبره أشبه بالرواية من المؤذن فكان ينبغي أن يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الأولى ولا ينفع في دفعه أن المعاني الكلية قد يستثنى منها بعض أفرادها بالسمع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه الصلاة والسلام إذا شهد عدلان فصوموا وأفطروا وانسكوا فاشترط

أولئك هي لأحد الشيتين دون الواو التي هي للشيتين معا وهذا هو اختيار امام الحرمين والأول اختيار القاضي أبي بكر ولان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس يلزم الدور قلت الجواب عن الأول ان الصواب هو اختيار القاضي أبي بكر رحمه الله في صيغة الواو لانه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما تقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر انه ممكن هذا خلف وان كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافي القبولان فتعين الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاته كلها مجتمعة له وانما المتعاقبة على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك ويتقوى ذلك ويتضح بأن الامكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمخالها لازمة لها والالزام انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس وذلك محال واذا كانت لازمة لمخالها والالزام لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها

أو دون الواو وهذا اختيار امام الحرمين والأول اختيار القاضي أبي بكر ولان التصديق والتكذيب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور قال قلت الجواب عن الأول ان الصواب هو اختيار القاضي لأنه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين ألا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما تقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد أحد القبولين دون الآخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول الآخر فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم أن يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقرر انه ممكن هذا خلف وان كان المستحيل هو العدم لزم أن يكون ذلك الممكن واجب الوجود فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافي القبولان فتعين الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك ولذلك نقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له وانما المتعاقبة على سبيل البديل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك ويتقوى ذلك ويتضح بأن الامكان والوجوب والاستحالة أحكام واجبة الثبوت لمخالها لازمة لها والالزام انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا وبالعكس وذلك محال واذا كانت لازمة لمخالها والالزام لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارقها فهي مجتمعة فيها) قلت قد تقدم ما هو صدق لا يصح أن يصير كذبا وما هو كذب لا يصح أن يصير صدقا

عدلين في وجوب الصوم ومع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد شيء ولا يسمع الاستدلال بالنسب في ابطال النصوص الصريحة لاننا لانسلم ان الحديث المذكور يدل بمنطوقه على اشتراط العدلين في وجوب الصوم بل انما يدل بمفهومه فان منطوقه ان الشاهدين يجب عندهما ما ذكر ومفهومه من جهة الشرط ان أحدهما لا يكفي والقياس للرجل مقدم على منطوق اللفظ على أحد القولين لما لك وغيره من العلماء فينبغي أن يقدم على المفهوم قول واحد لان القاضي أبا بكر وغيره يقول

المفهوم ليس بحجة مطلقة وهو ضعيف جداً فلا يندفع به القياس الجلي * وثانها المخبر عن قدم العيب وحدثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب أطلق الاصحاح القول فيه انه شهادة وأنه يشترط فيه العدولانه حكم جزئي على شخص لشخص معين وهو متجه الأنة يعكس على قولهم انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه أهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضي أبو الوليد وغيره ونص خليل وقيل بالتعذر غير عدول وان مشركين اه قالوا وبكى الواحد لان هذا طريقه الخبر (٢١)

بالشهادة مع قبول الكفرة فيها والكفار لا يدخل لهم فيها على أصولنا خلافاً لأبي حنيفة في الوصية في السفر وشهادة بعضهم على بعض بل لا يدخل لهم في الرواية أيضاً ولا ينسل حصول العذر بقولهم ان هذا امر ينفردون بعلمه فان هؤلاء الكفار يعلمون هذه الامراض مع امكان مشاركة غيرهم معهم في العلم بذلك كما ان كل شاهد انما يخبر عما علمه مع امكان مشاركة غيره فيه فتأمل ذلك * وتاسعها خبر المخبر في الهدية والاستئذان وان تعلق بجزئي في الهدية والاذن والمهدي والاذن له والمهدي اليه والمأذون له الا انه في معنى الرواية لا الشهادة لانه لا يقصد به فصل قضاء وانما يجوز فيه مالك ما لا يجوز في الرواية من قبول خبر الصبي والكافر في قول ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والاثني والكافر الواحد في الهدية والاستئذان اه لا لاجاء الضرورة الى ذلك من جهة

والجواب عن الثاني أن المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود وبيان نسبه اليه فان قولنا الانسان هو الحيوان الناطق حدد صحيح مع ان السامع يجب أن يكون عالماً بالحيوان والناطق والالسان حدنا وقع بالمجهول والتحديد بالمجهول لا يصح فهو حينئذ عالم بالحيوان وبالناطق ومتى كان عالماً بهما كان عالماً بالانسان فانه لا معنى للانسان الاهما واذا كان عالماً بالانسان تعين انصراف التعريف والحد الى بيان نسبة اللفظ لانه اذا سمع لفظ الانسان فعلم أن له مسمى ما محملاً لم يعلم تفصيله فبسطنا نحن ذلك المسمى وقلنا له هو الحيوان الناطق الذي أنت تعرفه فلم يحصل له بالحد الا لبيان نسبة اللفظ وخروجه من حيز الاجمال الى حيز التفصيل والبيان كذلك ههنا يعلم السامع معنى التصديق والتكذيب ولا يعلم مدلول لفظ الخبر فبسطناه نحن له وفصلناه وقولنا له مدلول هذا اللفظ هو الذي يدخله التصديق والتكذيب اللذان تعرفهما فما نشرح لهما كان مجملاً ولذلك قال العلماء في حد الحد هو القول الشارح وعلى هذا يزول الدور عن جميع الحدود اذا كان مدركها هذا المدرك نحو قولهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع توقف المعلوم على العلم لانه مشتق منه والامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به مع أن المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فهذا آخر القول في حد الخبر وأما حد الانشاء وبيان حقيقته فهو القول الذي بحيث يوجد به مدلوله في نفس الامر أو متعلقه فقولنا يوجد به مدلوله احتراز عما اذا قل قائل السفر على واجب فيوجهه الله تعالى عليه عقوبة له فان الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بإيجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع وغير ذلك من صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم تقتنر بهانية ولا امر آخر من قبل الشارع

فليس للصدق والكذب بالنسبة الى الخبر كالسواد والبياض بالنسبة الى الجوهر فلا يصح في الخبر أن يقال انه قابل للصدق والكذب كما لا يصح ذلك في الحيوان فيقال هو قابل للنطق وغيره بل لا يكون الا ناطقاً أو غير ناطق وما يكون ناطقاً لا يكون غير ناطق وما يكون غير ناطق لا يكون ناطقاً وانما يقال في الشيء انه قابل أو غير قابل بالنسبة الى ما يصح انصافه به وعدم انصافه به ويصح فيه تبدل ذلك الانصاف وليس الامر في الصدق والكذب كذلك فالصحيح ما اختاره امام الحرمين والله أعلم قال شهاب الدين (والجواب عن الثاني ان المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود الى آخر الجواب) قلت هذا الذي ذهب اليه من أن الحد انما هو شرح لفظ المحدود يعني اسمه هو رأى الامام الفخر وقد خولف في ذلك وفي المسألة نظر يقتضي الى بسط يطول ويعسر وصحة الجواب مبنية على ذلك قال شهاب الدين (وأما حد الانشاء فهو القول الذي بحيث يوجد مدلوله به في نفس الامر أو متعلقه فقولنا يوجد مدلوله به احتراز عما اذا قل قائل السفر على واجب فيوجهه الله تعالى عليه عقوبة له فان الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بإيجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع وغير ذلك من صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم تقتنر بهانية ولا امر آخر من قبل الشارع) قلت اما قوله وان

لزم والمشتقة على تقدير عدم التجوز اذ لو كان أحدنا لا يدخل بيت صدقه حتى يأتي بعدل يشهد له باذنه له في ذلك أو لا يبعث بهديته الامع عدل لشيء ذلك على الناس مع ندور الخلو عن قرآن تحصل الظن وللقواعيد تنشئ منها محال الضرورات كما مر غير مرة * وعاشرها خبر المخبر في اهداء الزوجة وزوجها ليلة العرس وان كان اخبارا عن تعيين مباح جزئي الا انه في معنى الرواية لا الشهادة لانه لا يقصد به فصل قضاء فمن هنا نقل ابن حزم في مراتب الاجاع له اجماع الامه على قبول قول المرأة الواحدة فيه * قلت * والظاهر قبول خبر الصبي

والكافر فيه أيضا لأجله ضرورة الناس الى تجوز ذلك مع ما اجتمع في هذه الضرورة من قرائن الاحوال من اجتماع الاهل والاقارب وندرة التدليس والغلط في مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه كما تقدم في الاستئذان والهدية * وحادي عشرها خبر القصاب في الذكاة هو في معنى الرواية لانه لا يقصد به فصل قضاء وانما جوز فيه مالك قبول خبر الكتابي في قول ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب في الذكاة ذكر اكان أو اثني (٢٢) مسلماً وكتائباً ومن مثله يذبح اه لأجله الضرورة الى ذلك للزوم المشقة عند

عدم التجوز مع ندور الخلو عن القرائن المحصلة للظن كما سبق في المستلثين قبلها فليس المقصود من هذه المسئلة ترك القصاب وما يدعيه بالنسبة الى ملك ماتحت يده حتى تكون من قبيل قاعدة ان كل أحد مؤتمن على ما يدعيه فاذا قال الكافر هذا مالي أو هذا العبد رقيق لي صدق في ذلك كله اكان المسلم اذا قال هذا ملكي أو هذه أمتي لم نعه راو بالحكم شرعي والالابشر تنافيه العدالة ولا شاهد ابل تقبله منه وان كان أفسق الناس بل المقصود منها هل يستباح أكلها بناء على خبر القصاب بتدكيته أم لا فافهم * قلت ومن قبيل قول القصاب في الذكاة قول القبطان ونحوه بالبور في محاذاة الحجاج للبيقات الشرعي فيجب عليهم الاحرام بقوله ولو كافرا عند تعذر غيره لأجله الضرورة الى ذلك الخ وان لم أر من نص عليه بخصوصه فانظره * وثاني

وقولنا هو القول الذي بحيث يوجد لم نقل بوجوب احتراز من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية فانها في تلك الصورة لا يترتب عليها مدلولها ولا توجب حكماً ولكن ذلك لامر خارج عنها لكنها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية توجد مدلولاتها فلذلك قلنا بحيث يوجد أي شأنها ذلك مالم يمنع مانع أو يعارض معارض وقولنا في نفس الامر احتراز من الخبر فانه بوجوب مدلوله في اعتقاد السامع فان القائل اذا قال قام زيد أفادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول القيام في نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تفيد مدلولاتها في نفس الامر وفي اعتقاد السامع فصارت خصيصتها هي الافادة في نفس الامر أما في اعتقاد السامع فهو أمر مشترك بينها وبين الخبر ولا يحصل به التمييز وقولنا أو متعلقه لتندرج الانشاءات بكلام النفس فان كلام النفس لا دلالة فيه ولا مدلول وانما فيه متعلق ومتعلق خاصة وسيأتي بيانه في مسائل الانشاء فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء

لم تقتصر بهانية فلا بد من النية والافقوال القائل لزوجه أنت طالق على وجه الغلط وانما أراد أن يقول لها أنت حائض لا يلزمه بطلاق في الفتوى وكذلك اذا قال لها أنت طالق محبها بانها طالق في الحال اذا كانت في العدة من الطلاق الرجعي وأما قوله * ولا أمر آخر من قبل الشارع فان كان أراد بذلك الامر بالوفاء بالعقود والتزام مقتضياتها فذلك صحيح والافلا أدري ما أراد بذلك قال وقولنا هو القول الذي بحيث يوجد لم نقل بوجوب احتراز من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية فانها في تلك الصورة لا يترتب عليها مدلولها ولا توجب حكماً ولكن ذلك لامر خارج عنها لكنها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية توجد مدلولاتها فلذلك قلنا بحيث يوجد أي شأنها ذلك مالم يمنع مانع أو يعارض معارض * قلت تضمن كلامه هذا ان هذه الصيغ توجد بهامدلولاتها ذاتها مالم يمنع مانع وما هو ذاتي لا يصح أن يمنع مانع فكلامه هذا ضعيف وكان الاولى أن يتحرز بذكر قيد صدور هذه الصيغ من هو أهل لذلك قال شهاب الدين (وقولنا في نفس الامر احتراز من الخبر فانه بوجوب ذلك في اعتقاد السامع فان القائل اذا قال قام زيد أفادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول القيام في نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تفيد مدلولاتها في نفس الامر وفي اعتقاد السامع فصارت خصيصتها هي الافادة في نفس الامر أما في اعتقاد السامع فهو أمر مشترك بينها وبين الخبر ولا يحصل به التمييز) قلت هذا الاحتراز صحيح ومافاله في هذا الفصل كله مستقيم غير قوله في الخبر انه بوجوب مدلوله في اعتقاد السامع فان ذلك ليس بلازم الا عند اعتقاد السامع صدق الخبر وأما عند اعتقاده كذبه فلا يوجب ذلك قال وقولنا أو متعلقه لتندرج الانشاءات بكلام النفس الى قوله وسيأتي بيانه في مسائل الانشاء قلت يلزم عن (١) قوله هذا انه جمع في الحدين حقيقتين مختلفتين وهما القول اللفظي والقول النفسي وذلك خلل في الحود وقال (فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء

(١) في جميع النسخ التي بايدينا عن والصواب على

عشرها الخبر بكون الارض عنوة أو صلحاً فيترتب على ذلك أحكام الصلح أو أحكام العنوة من كونها طامقا الى يوم القيامة أو وقفا الى يوم القيامة كما قاله مالك الظاهر ان فيه شبه الرواية لاشبه الشهادة لانه من جنس الخبر عن وقوع سبب من أسباب الاحكام الشرعية فيكون فيه الواحد * (تمت) في مهمين (المهم الاول) اذا تعارضت البيئات في الشهادة ففي قبول الترجيح بالعدالة مطلقا ثالثها في أحكام الاموال خاصة وهو المشهور وأقول لاصحابنا وغيرهم من العلماء ولا ترجيح بكثرة العدد على المشهور والفرق ان

العدد ليس بابه منسدا فيقدر الخصم ان يأتي بمن يشهد له ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك فلورجحنا بكثرة العدد لطلال النزاع وانتشر الشغب وبطل مقصود الشارع بشرع الحكومات من درء الخصومات ورفع المظالم والمنازعات اذ يمكن للخصم حينئذ ان يقول أنا ازيد في عدد بينتي فتمهله حتى يأتي بعدد آخر فاذا أتى به قال خصمه أنا ازيد في العدد الاول فتمهله حتى يأتي بعدد آخر أيضا وهكذا والاعدلية لا تستفاد الا من الحاكم فلا تسلط للخصم على زيادته فانسد الباب ولم تنتشر (٢٣) الخصومات ولم يطل زمانها (المهم

الثاني) كان كلام من الشهادة والرواية خبر مقيد بما ذكر كذلك الدعوى خبر عن حق يتعلق بالخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالخبر ويضر به وحده عكس الدعوى الضارة لغيره ولذلك لا نعتبر من الاقرار المركب من اضرار الخبر واضرار غيره كاقارره بأن عبده وعبده غيره حران الا الوجه الاول ونسقط منه الوجه الثاني والنتيجة خبر ينشأ عن دليل وقيل ان ينشأ عنه يسمى مطلوبا والمقدمة خبر هو جزء دليل والتصديق هو القدر المشترك بين هذه الصور كلها وكان يمكن ان يسمى تكديبا كما يسمى تصديقا لانه يقال لقائله صدقت أو كذبت الا انه سمي بأحسن عارضيه لفظا والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر * الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها أما الخبر فجاز في الاشارات

من أربعة أوجه الوجه الاول ان الانشاء سبب لدلوله والخبر ليس سببا لدلوله فان العقود أسباب لدلولاتها ومتعلقاتها بخلاف الاخبار الوجه الثاني أن الانشاءات يتبعها مدلولها والاخبار تتبع مدلولاتها أما تبعية مدلول الانشاءات فان الطلاق والملك مثلا ما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع وأما ان الخبر تابع لخبره فنحن بالتبعية انه تابع لتقرر خبره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فقولنا قام زيد تبع لقيامه في الزمان الماضي وقولنا هو قائم تبع لقيامه في الحال وقولنا سيقيم الساعة تبع لتقرر قيامه في المستقبل وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود والماضي فقط فان الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان متبوعا لا تابعا فكذا ينبغي أن يفهم معنى قول الفضلاء الخبر تابع لخبره ومثله قولهم العلم تابع لمعلومه أي تابع لتقرره في زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا فانا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في الجميع تبع لمعلومه فالعلم بان الشمس تطلع غدا فرع وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات الوجه الثالث ان الانشاء لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن أن يقال لمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا صدق ولا كذب الا أن يريد به الاخبار عن طلاق امرأته وكذلك لمن قال لعبده أنت حر وغير ذلك من صيغ الانشاء بخلاف الخبر فانه قابل للتصديق والتكذيب وقد تقدم تقريره في حد الخبر الوجه الرابع ان الانشاء لا يقع الا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعناق ونحوها وقد يقع انشاء في الوضع الأول كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول والخبر يكتفي فيه الوضع الأول في جميع صورته فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول بل أصل هذه الصيغة انه أخبر عن طلاقها ثلاثا وأن لا يلزمه شيء كما يتفق له في بعض أحواله اذا سأله امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق فهذا هو أصل الصيغة وانما صارت تفيد الطلاق بسبب النقل العرفي عن الاخبار الى الانشاء وكذلك جميع هذه الصيغ * (تنبيه) اعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال لهما استفادته الخبر من الوضع اللغوي وان

من أربعة أوجه الي آخر كلامه في الوجه الثالث) قلت كلامه في هذه الاوجه ظاهر مستقيم قال (الوجه الرابع أن الانشاء لا يقع الا منقولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعناق ونحوها وقد يقع انشاء بالوضع الأول كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الأول والخبر يكتفي فيه الوضع الأول في جميع صورته فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاق امرأته بالوضع الأول بل أصل هذه الصيغة انه أخبر عن طلاقها ثلاثا وأن لا يلزمه شيء كما يتفق له في بعض أحواله اذا سأله امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق) قلت لقائل أن يقول بل يقع غير منقول على وجه الاشتراك لكن يترجح قول المؤلف برجحان المجاز على الاشتهار قال شهاب الدين * (تنبيه) اعتقد جماعة من الفقهاء أن قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال لهما استفادته الخبر من الوضع اللغوي وان

الحالية والدلائل المعنوية كافي قولهم عيناك تخبرني بكذا والغراب يخبر بكذا وحقيقته قول يلزمه الصدق أو الكذب (قلت) قال الآمدي والاشبه ان القول في اللغة حقيقة في الصيغة كقولك قام زيد وقد عجز ولتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر وقد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة والصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة فلا يفتقر الى الخبر على ان الصدق هو مطابقة النسبة الكلامية للخارجية والكذب عدمها وليس الصدق الخبر المطابق للواقع ولا الكذب الخبر الغير المطابق له حتى يلزم الدور والحكم في الحد

المد نور يلزوم الخبر لاحدهذين الامرين من غير تعيين جازم لا ترد فيه وهو المأخوذ في التحديد وانما التردد في اتصاف الخبر بلزوم أحدهما عينا وهو غير داخل في الحد فافهم اه بتصرف وزيادة فالقول جنس قريب يشمل القول التام وهو ما يفيد مخاطب فائدة يحسن السكوت عليها خبرا كان أو انشاء والناقص وهو ما لم يفد ذلك اضافيا كان كغلام زيد أو تقييديا كالحيوان الصاهل أولا ولا كجموع المتعاطفين وقيد الحد المذكور لزيادة قيد لذاته ليخرج ما يلزمه الصدق أو الكذب لا لذاته بل للارزاق نحو غلام زيد المستلزم لذاته خبرا وهو ز يذله غلام ونحو اسقني الماء المستلزم لذاته خبرا وهو أنا طالب للماء أو مخاطب مطلوب منه الماء أو الماء مطلوب وكذا ما لا يلزمه صدق ولا كذب بالنظر لعدم قصد المتكلم به اخبار أحد كصيغة الحمد لله اذا جعلت باقية على خبريتها ولم يقصد بها الاتحصيل الحمد كبقية صبغ الاذكار والتزيينات فلا يرد حينئذ ما نقله يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين النجارى من ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار أى احتمال الصدق والكذب بل قد تكون للحسنة والتحرز كفى حاشية العطار على محلى جمع الجوامع فافهم اه وأما الانشاء في اللغة التخلق والابتداء ووضع الحديث ففي المصباح أنشاء الله

(٢٤)

الوضع اقتضى ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره ان العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمتحدثين على اللسان ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمان الماضي ولم يقل أحدان معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع بالصدور وكذلك جميع الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلية نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور القيام عنه في الزمن المستقبل عينا لان معناه صدور القيام أو عدمه وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين كقولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات نحو زيد في الدار معناه لغة استقراره فيها دون عدم استقراره لم يختلف في ذلك اثنان من أئمة العربية فعلمنا أن اللغة انما هي الصدق دون الكذب فان قلت فامعنى قولكم انه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذى اقتضى ان الصدق متعين له فلا يحتمل الاياه قلت معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلم لا من جهة الوضع فان المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا في الشيء انه يحتمل الشيء الفلاني أعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من أى جهة كانت فقد احتمله فاذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجمل كقولنا في الممكن انه قابل للوجود والعدم لازي يذانه يقبل الوجود من سبب معين بل من أى جهة كانت وأى سبب كان كذلك ههنا ونظير قولنا في الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا في الكلام انه يحتمل الحقيقة والمجاز وأجبعنا على

الوضع اقتضى له ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره أن العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمتحدثين على اللسان أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي ولم يقل أحدان معناه صدور القيام أو عدمه بل جزم الجميع بالصدور وكذلك جميع الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلية نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور القيام عنه في الزمن المستقبل عينا لان معناه صدور القيام أو عدمه وكذلك أسماء الفاعلين والمفعولين كقولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات نحو زيد في الدار معناه لغة استقراره فيها دون عدم استقراره لم يختلف في ذلك اثنان من أئمة العربية فعلمنا أن اللغة انما هي الصدق دون الكذب فان قلت فامعنى قولكم انه يحتمل الصدق والكذب على هذا التقرير الذى اقتضى أن الصدق متعين له فلا يحتمل الاياه قلت معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلم لا من جهة الوضع فان المتكلم قد يستعمله صدقا على وفق الوضع وقد يستعمله كذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا في الشيء انه يحتمل الامر الفلاني أعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من أى جهة كانت فقد احتمله فاذا احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجمل كقولنا في الممكن انه قابل للوجود والعدم لازي يذانه يقبل الوجود من سبب معين بل من أى جهة كانت وأى سبب كان كذلك ههنا ونظير قولنا في الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا انه يحتمل الحقيقة والمجاز وأجبعنا على

الحد المذكور لزيادة قيد لذاته ليخرج ما يلزمه الصدق أو الكذب لا لذاته بل للارزاق نحو غلام زيد المستلزم لذاته خبرا وهو ز يذله غلام ونحو اسقني الماء المستلزم لذاته خبرا وهو أنا طالب للماء أو مخاطب مطلوب منه الماء أو الماء مطلوب وكذا ما لا يلزمه صدق ولا كذب بالنظر لعدم قصد المتكلم به اخبار أحد كصيغة الحمد لله اذا جعلت باقية على خبريتها ولم يقصد بها الاتحصيل الحمد كبقية صبغ الاذكار والتزيينات فلا يرد حينئذ ما نقله يس في حواشي الصغرى عن العلامة علاء الدين النجارى من ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار أى احتمال الصدق والكذب بل قد تكون للحسنة والتحرز كفى حاشية العطار على محلى جمع الجوامع فافهم اه وأما الانشاء في اللغة التخلق والابتداء ووضع الحديث ففي المصباح أنشاء الله

خلقه وأنشأ يفعل كذا أى ابتدأ أو فلان ينشئ الاحاديث أى يصفها اه المراد في الاصطلاح قول بحيث ان يوجب به مدلوله في نفس الامر اذا صدر قصدا عن هو أهل لذلك فالقول جنس قريب وقيد بحيث يوجب به مدلوله فصل أول مخرج لقول القائل السفر على واجب لان الوجوب فيه لم يثبت بهذا اللفظ بل بإيجاب الشارع عليه عقوبة عليه وقيد في نفس الامر فصل ثان مخرج للخبر كقام زيد فانه لا يوجب مدلوله في نفس الامر بل ولا في اعتقاد السامع الاعتداع قتاده صدق الخبر وقيد اذا صدر قصدا أى مقصودا

انشاء لفظه فصل ثالث مخرج لنحو قول القائل لزوجه أنت طالق على وجه الغلط مریدا أنت حائض فلا يلزمه به طلاق في الفتوى وكذلك اذا قال لمن طلقها رجعي في العدة أنت طالق مخبرا بانها طالق في الحال وانما يلزمه اذا قصد الانشاء وان لم يقترن بالوفاء بالعقود والتزام مقتضياتها وفيه من هو أهل لذلك فصل رابع مخرج لصيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه أو فاقد الاهلية لعدم ترتب مدلولها عليها حيث تدوز زيادة أو متعلقة في الحد عطفًا على مدلوله وان كانت لاجل ان تندرج (٢٥) فيه الانشآت بكلام النفس فان كلام

النفس لا دلالة فيه ولا مدلول وانما فيه متعلق ومتعلق خاتمة وسيأتي بيانه في مسائل الانشاء الا انه يلزم على هذه الزيادة الجمع في الحدين حقيقتين مختلفتين وهما القول للسان والقول للنفساني وذلك خلل في الحد كما بين في محله فافهم وبعبارة أخرى الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة في الذهن خارج عن مدلوله أي حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابق النسبة أو لا تطابقه خبر وان لم يكن كذلك بأن لا يكون له خارج أصلاً كاقسام الطاب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجي أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسباً خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها بالنسبة المدلولة أولاً لا تطابقها لانها خصوصاً لها بها مطابقة

أن المجاز ليس من الوضع الأول وكذلك الكذب فالمجاز والكذب انما يأتیان من جهة المتكلم لا من جهة الوضع والذي للوضع هو الصدق والحقيقة فتأمل ذلك ﴿ تنبيه ﴾ قولنا في حد الخبر انه المحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته لا بخبر عنه في نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط في حقيقة الكذب القصد اليه وعدم المطابقة فعلى رأي هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذي قصد الى عدم مطابقته والى ما ليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذي لم يقصد الى عدم مطابقته فهذا القسم الثالث لا يكون عندهم صدقاً ولا كذباً ولا يحتملهم ماع ان خبر فيصير الحد غير جامع عندهم فيكون فاسداً لنا قوله عليه الصلاة والسلام كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع فجعله اذا حدث بكل ما سمعه كاذباً لانه فيه غير مطابق في الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد في الكذب وقوله عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار مفهومة ان من كذب غير متعمداً لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير

ان المجاز ليس من الوضع الأول وكذلك الكذب فالمجاز والكذب انما يأتیان من جهة المتكلم لا من الوضع والذي للوضع هو الصدق والحقيقة ﴿ قلت ما قاله في هذا التنبيه خطأ فاحش لا أعلم أحداً من منتهجى شئ من علوم اللسان ذهب اليه ولا قال أحد قط ان كل كاذب متجاوز في اطلاقه لفظه على معناه وما بناه على قوله هذا من السؤال والجواب بناء على شفا جرف هار وما اغتر به من كون لفظه قام وضعت للاخبار عن وقوع القيام من أسند اليه لا يغتر به الا من قصر فهمه وقل علمه قال شهاب الدين ﴿ تنبيه قولنا في حد الخبر انه المحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته لا بخبر عنه في نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط في حقيقة الكذب القصد الى الكذب وعدم المطابقة فعلى رأي هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق الذي قصد الى عدم مطابقته والى ما ليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق الذي لم يقصد فهذا القسم الثالث لا يكون عندهم صدقاً ولا كذباً ولا يحتملهم ماع ان خبر فيصير الحد غير جامع عندهم لنا قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع فجعله اذا حدث بما سمعه (١) كاذباً لانه فيه غير مطابق في الغالب وان كان لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد في الكذب وقوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار مفهومة ان من كذب غير متعمداً لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير

(١) قوله بما سمعه كذا في جميع النسخ التي بين أيدينا والذي يقتضيه المعنى بكل ما سمعه

(٤ - الفرق - ل) قطعاً فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها كفاً في تقريرات الشرع على حواشي محلى جمع الجوامع فعلى هذا البيان يقع الفرق بين الخبر والانشاء من أربعة أوجه * الوجه الأول ان الانشاء سبب لمدلوله بخلاف الخبر * الوجه الثاني ان الانشآت يتبعها مدلولها فلا يقع الطلاق والملك الا بعد صدور صيغة الطلاق والبيع عن هو أهل والاخبار تتبع مدلولاتها بمعنى ان الخبر تابع لتقرير خبره في زمانه ماضياً كان أو حاضراً أو مستقبلاً فقولنا قام زيد بتبع اقيامه في الزمان الماضي ولقولنا هو قائم تبع لقيامه

في الحال وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرير قيامه في الاستقبال لا بمعنى انه تابع لخبره في الوجود والامصادق ذلك الا في الماضي فقط فان الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة ووجود المستقبل بعد الخبر فهو متبوع لا تابع وكذلك ينبغي ان يفهم معنى قولهم العلم تابع لمعلومه انه تابع لتقريره في زمانه ماضيا كان المعلوم أو حاضرا أو مستقبلا فاننا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في الجميع تبع لمعلومه فالعلم بان الشمس (٢٦) تطلع غدا فرع وتابع لتقرير طلوعها في مجرى العادات * الوجه الثالث ان

الانشاء لا يلزمه الصدق والكذب لذاته وان لزمه لازمه كما عرفت فلا يحسن ان يقال لمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا صدق ولا كذب الا اذا أراد به الاخبار عن طلاق امرأته بخلاف الخبر * الوجه الرابع ان الخبر يكفي فيه الوضع الاول في جميع صورته والانشاء لا يقع الامتنعولا عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعناق ونحوها فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا لا يفيد طلاقها بالوضع الاول وانما صار يفيد الطلاق بسبب النقل العرفي للانشاء عن الاخبار عن طلاقها ثلاثا كما يتفوله في بعض أحواله اذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها أنت طالق ثلاثا اعلاما لها بتقدم الطلاق فلا يلزمه شيء والقول بأنه يفيد كلا من الاخبار والانشاء بطريق الاشتراك يضعفه رجحان المجاز على الاشتراك وقد يقع الانشاء لانشاء الطلب بالوضع اللغوي الأول

قصد اليه وهو المطلوب احتجاجا بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم بهجنة فقسم الكفار قوله عليه الصلاة والسلام الى الكذب والى الجنون الذي لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة في القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقتها والجواب لانهم قسموا قوله عليه الصلاة والسلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو أخص من الكذب فان الكذب قد يكون مخترا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافتراء وما تبع فيه غيره لا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه المقترى وغيره لانهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصودا لخصم وهذا كقولنا في زيد هو تعد الكذب أم لم يتعمده أو نقول هو ابتداء هذا الكذب وتعمده أو اتبع فيه غيره أو نطق به غفلة من غير قصد ومعلوم انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب

قصد اليه وهو المطلوب احتجاجا بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم بهجنة فقسم الكفار قوله صلى الله عليه وسلم الى الكذب والى الجنون الذي لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة في القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقتها والجواب لانهم قسموا كلامه عليه الصلاة والسلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو أخص من الكذب فان الكذب قد يكون مخترا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافتراء وقد يتبع فيه غيره فلا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه المقترى وغيره لانهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصودا لخصم وهذا كقولنا في زيد هو تعد الكذب أم لم يتعمده أو نقول هو افتراء هذا الكذب واختاره أو اتبع فيه غيره أو نطق به غفلة من غير قصد ومعلوم انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب) قلت ما قاله من أن هذا الخبر بالتحتمل للتصديق والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور ليس بصحيح بل يصح على كل مذهب على تسليم صحة حده فان خبر الخبر غير المقاصد للكذب قابل للتصديق والتكذيب كما كان خبر الخبر المقاصد للكذب قابل لذلك وانما أوقعه فيما قاله ذهاب وهمه الى الصدق والكذب عوض التصديق والتكذيب وهو قد أبى الحديهما ولا تلازم بين الصدق والتصديق والكذب والتكذيب فقد يصدق الكاذب ويكذب الصادق من ليس بعالم بالغيب ولا يلزم أن لا يكذب من لا يعلم الغيب الا من قصد الكذب ومن أين يطالع على قصده لذلك واستدل به على صحة مذهب الجمهور صحيح على تقدير ان المرام في المسألة الظن وأما على تقدير ان المرام فيها القطع فلا وما أجاب به عن احتجاجهم بقوله تعالى أفترى على الله كذبا أم بهجنة حيث قال فهم قسموا الكذب الى نوعيه المقترى وغيره لانهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره لا يصح على تقدير ان المرام الظن من جهة ان ما قاله هو الظاهر دون ما قاله واما ان كان المرام القطع فقد يصح على بعد احتمال ما قاله فان نسبة الجنون الى من اتبع غيره في قوله الكاذب في غاية البعد والله أعلم قال شهاب الدين

كالأوامر والنواهي * وصل * ينقسم الانشاء الى مجمع عليه في الجاهلية والاسلام ومختلف فيه (فصل)

* والمجمع عليه أربعة أقسام (الاول) القسم كقولنا اقسام بالله لقد قام زيد اتفق أهل اللسان من الجاهلية والاسلام على ان قائله أنشأ به القسم لانه أخبر به عن وقوعه في المستقبل فجميع لوازم الانشاء موجودة فيه ولا يلزمه الصدق ولا الكذب فلذلك قال بعض فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكدها جملة خبرية (القسم الثاني) الأوامر والنواهي نحو قولنا افعل لاتفعل اتفق الجاهلية والاسلام

على انه انشاء لأنه يتبعه الزام الفعل أو الترك ويترب عليه ويلزمه جميع لوازم الانشاء ولا يلزمه الصدق ولا الكذب (القسم الثالث) الترجي
نحو لعل الله يأتينا بخير والتمنى نحو ليت لي مالا فأتفق منه والعرض نحو ألا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه أربع وهي الا
بالتشديد نحو ألا تستغل بالعلم وهلا ولوما ولا نحو هلا ولوما أو لولا واشتغلت به فان هذه الصيغ كلها اما للطلب أو يتبعها الطلب ويترب عليها
ولا يلزمها صدق ولا كذب فهي كالادامر والنواهي انشاء (القسم الرابع) (٢٧) النداء نحو يا زيد اتفق انه انشاء لانه

طلب حضور المنادى
والطلب انشاء نحو الادامر
والنواهي وانما اختلف
المنجاة في ان المفيد للنداء
الحرف وحده أو فعل
مضمر تقديره نادى زيدا
قال المبرد وهذا الفعل
المضمر لا يلزمه الصدق
ولا الكذب حتى يكون خبرا
فهو انشاء لطلب حضور
المنادى (والخلاف فيه)
قسمان * أحدهما صيغ
العقود كبت واشترت
وانت حر وامرأتى طالق
قالت الاحناف انها اخبارات
على أصلها اللغوي وقال
غيرهم انها انشاءات منقولة
عن الخبر اليه محتجين أولا
بأمر يمكن فيه ادعاء القطع
ولا يتأتى للاحناف الجواب
عنه الا بالكسابة وهو ان

الانشاء هو التبادر في
العرف الى الفهم فوجب
ان يكون منقولا اليه كسائر
المنقولات وذلك ان المبادرة
للانشاء والعدول الى الخبر
مدرك لنا بالعقول
بالضرورة ولا نجد في
أنفسنا ان القائل لامرأته

﴿فصل﴾ الانشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه وإلى ما اختلفوا فيه فالجميع عليه أربعة أقسام (القسم
الاول) القسم نحو قولنا قسم بالله لقد قام زيد ونحوه فان مقتضى هذه الصيغة انه أخبر بالفعل المضارع
انه سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي أن لا يلزمه كفارة بهذا القول لانه وعد بالقسم لا قسم
كقول القائل أعطيك درهما فانه وعد بالاعطاء لكن لما وقع الاتفاق على انه بهذا اللفظ اقسام وأن
موجب القسم يلزمه دل ذلك على انه انشاء بالقسم لانه أخبر به عن وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق
عليه الجاهلية والاسلام ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب وجب لوازم الانشاء موجودة فيه فدل
ذلك على انه انشاء ولذلك يقول فيه من أحاط بذلك من فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكدها جملة
خبرية (القسم الثاني) الادامر والنواهي انشاء متفق عليه في الجاهلية والاسلام فان قول القائل أفعل
لا تفعل يتبعه الزام الفعل أو الترك ويترب عليه ولا يحتمل التصديق والتكذيب ولا يقبل لوازم الخبر
ويلزمه جميع لوازم الانشاء فيكون انشاء (القسم الثالث) الترجي نحو لعل الله يأتينا بخير والتمنى نحو
ليت لي مالا فأتفق منه والعرض نحو ألا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه أربع وهي ألا
وهلا ولوما ولولا نحو ألا تستغل بالعلم وهلا واشتغلت به ولوما واشتغلت به فان هذه الصيغ
كلها للطلب ويتبعها (١) الطلب ويترب عليها ولا يقبل التصديق والتكذيب فهي كالادامر
والنواهي انشاء كما تقدم (القسم الرابع) النداء نحو يا زيد اختلف فيه النحاة هل فيه فعل مضمر تقديره
أنادى زيدا أو الحرف وحده مفيد للنداء فقيل على الاول لو كان الفعل مضرا والتقدير أنادى زيدا
لقبل التصديق والتكذيب أجاب المبرد عن ذلك بان الفعل مضمر ولا يلزم قبوله التصديق والتكذيب لانه
انشاء والانشاء لا يقبلهما ويؤكد كدال انشاء في النداء انه طلب لحضور المنادى والطلب انشاء نحو الادامر
والنواهي فهو مما اتفق على انه انشاء لكن الخلاف في الاضرار وعدمه فقط فهذه الاقسام متفق عليها
في الجاهلية والاسلام (وأما المختلف فيه) هل هو انشاء أو خبر فهي صيغ العقود نحو بعت واشترت
وأنت حر وامرأتى

﴿فصل﴾ الانشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه الى آخر كلامه في القسم الرابع ﴿قلت﴾ جميع ما قاله
في ذلك ظاهر صحيح غير قوله في القسم الأول فان مقتضى هذه الصيغة انه أخبر بالفعل المضارع
انه سيكون منه قسم في المستقبل فانه ليس بصحيح مع تسليم ما حكاه من الاجماع عن أهل
الجاهلية والاسلام انه بهذا اللفظ أنشأ القسم واذا كان الامر كما قال عندهم وهم جميع أهل اللسان
فكون تلك الصيغة مقتضاها الاخبار انما يكون عند غير أهل اللسان ولا اعتبار بهم ولا حاجة فيهم
قال (وأما المختلف فيه هل هو انشاء أو خبر فهي صيغ العقود نحو بعت واشترت وأنت حر وامرأتى

(١) لعله أو يتبعها فتأمل

انت طالق انه يحسن تصديقه أو تكذيبه والمنصف يعتمد الوجدان ومن لم ينصف يقل ما شاء وثانيا بخمسة أمور مبنية على تقدير ان
المراد الظن لا القطع * أحدها انها لو كانت أخبارا لكانت كاذبة لانه لم يسمع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة
فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لزوم الانشاء فيهم ان استباعتها لدلولاتها وغير ذلك وأجاب الاحناف بان صاحب
الشرع قدر في هذه الصيغ تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها والاضمار أولى من النقل لما تقرر

في علم الأصول ولان جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدرا قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للنشاء و بقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل واتم خالفتموه وفيه نظر بوجهين * الوجه الاول ان بناء على الجاء ضرورة صدق المتكلم بها الى تقدير تقدم مدلولاتها لا يصح لان صدق المتكلم مبنى على ان كلامه خبر وهو محل النزاع * الوجه (٢٨) الثاني اننا نسلم ان مانحن فيه من الاضمار المتفق عليه ضرورة انه مفتقر الى تقدير

طابق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشاآت منقولة عن الخبر اليه احتج هؤلاء بأمور (أحدها) انها لو كانت اخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لوازم الانشاء فيها من استبعادها للمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم (وثانيها) انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ اما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع (وثالثها) انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لان من شرط الشرط أن لا يتعلق بالماضي أو المستقبل (١) عن المستقبل وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقام تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه (ورابعها) انه لو قال للطلقة الرجعية أنت طالق لزمه طلاق أخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة الى طلاق أخرى لكن لما زمه طلاق أخرى دل ذلك على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق (وخامسها) قوله تعالى فطلقوهن لعلهن يأتينكم من الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه ويستلزمه

وقوع مالم يقع ثم اضماره أو الى تقدير وقوعه دون اضماره وتقدير وقوعه مالم يقع ليس هو الاضمار * وثانيها انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها فحينئذ اما ان تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم ان يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع وأجاب الاحناف بان الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء بعده يقدر تقدم المدلول و بعد تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا على التقدير والمتوقف عليه التقدير مطلقا للفظا الثلاثة أمور مترتبة بعضها على بعض ترتب الابن والاب والجد وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده وفيه انه لا يحصل بعد تقدير المدلول التقدير الصدق اذ كيف تحصل حقيقة الصدق بناء

طابق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات على أصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشاآت منقولة عن الخبر اليه احتج هؤلاء بأمور أحدها انها لو كانت اخبارا لكانت كاذبة لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنها معتبرة فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشاء لحصول لوازم الانشاء فيها من استبعادها للمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم (وثانيها) انها لو كانت اخبارا لكانت اما كاذبة ولا عبرة بها أو صادقة فتكون متوقفة على تقدم أحكامها وحينئذ اما أن تتوقف عليها أيضا فيلزم الدور أو لا تتوقف عليها فيلزم أن يطلق امرأته أو يعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع (وثالثها) انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر وحينئذ يتعذر تعليقها على الشرط لان من شرط الشرط أن لا يتعلق بالماضي أو المستقبل (١) عن المستقبل وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقام تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه (ورابعها) انه لو قال للطلقة الرجعية أنت طالق لزمه طلاق أخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة الى طلاق أخرى لكن لما زمه طلاق أخرى دل ذلك على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق (وخامسها) قوله تعالى فطلقوهن لعلهن يأتينكم من الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لأمر آخر يقتضيه ويستلزمه

(١) الوجه النصب

على تقدير وقوع مالم يقع * وثالثها انها لو كانت اخبارا فاما أن تكون خبرا عن الماضي أو الحاضر فيتعذر تعليقها على الشرط حينئذ اذن من شرط الشرط ان لا يتعلق بالماضي أو تكون خبرا عن المستقبل فيصح تعليقها على الشرط لكن لا يزيد على التصريح بذلك حينئذ وهو لو صرح وقال لامرأته ستصيرين طالقام تطلق بهذا اللفظ وكذلك ما في معناه وأجاب الاحناف بالتزام انها اخبارات عن الماضي ومنع تعذر التعليق على الماضي مطلقا بل على خصوص الماضي المحقق لا المقدركا هنا وذلك لان معنى التعليق

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره بخلاف ما كان دخوله في الوجود غير محقق بل مقدر فإنه يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فاذا قل لا مرأته أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمن الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة (٢٩) الماضي هو الذي مخبره قبل خبره

وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع المضي والتعليق بهذا التفسير ولم يناف المضي التعليق فتأمله فهو دقيق في باب التقديرات وفيه انه مبني على ضرورة صدق المتكلم وضرورة الصدق مبنية على كون كلامه خبرا وهو محل النزاع كما تقدم في الجواب عن الاحتجاج الاول * ورابعها ان لزوم طلبة أخرى لمن قال لمطلقته الرجعية انت

طالق بلا خلاف مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة دليل على ان هذه الصيغة منشئة للطلاق وأجاب الاحناف بان قائل ذلك لمطلقته الرجعية ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم تلزمه طلبة ثانية وان قصد الاخبار عن طلبة ثانية فهو اخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كالاولى فالمطلقة الرجعية وغيرها

توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الا قول القائل أنت طالق فدل ذلك على أن هذه الصيغة سبب التحريم ويترب عليها التحريم ولا نغني بكونها انشاء الا ذلك (وسادسها) ان الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب أن يكون منقولاً اليه كسائر المنقولات * والجواب قالت الحنفية أما الاول فأنما يلزم أن يكون كذبا ان لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لكن الاضمار أولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولأن جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدر قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء وبقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وأتم خالفتموه وعن الثاني أن الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء * وبعده يقدر تقدم المدلول وبعده تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فهنا ثلاثة أمور مرتبة بعضها على بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب والجد في الترتيب والتوقف فاندفع الدور عن الثالث انا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضي له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق

توفية باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الا قول القائل أنت طالق فدل ذلك على أن هذه الصيغة سبب التحريم ويترب عليها التحريم ولا نغني بكونها انشاء الا ذلك (وسادسها) أن الانشاء هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب أن يكون منقولاً اليه كسائر المنقولات * والجواب قالت الحنفية أما الاول فأنما يلزم أن يكون كذبا ان لم يقدر فيها صاحب الشرع تقدم مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لكن الاضمار أولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولأن جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى ومتى كان المدلول مقدر قبل الخبر كان الخبر صادقا فلا يلزم الكذب ولا النقل للانشاء وبقيت اخبارات على موضوعاتها اللغوية وعملنا بالاصل في عدم النقل وأتم خالفتموه وعن الثاني أن الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شيء * وبعده يقدر تقدم المدلول وبعده تقدير المدلول يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فهنا ثلاثة أمور مرتبة بعضها بعد (١) بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب والجد في الترتيب والتوقف فاندفع الدور عن الثالث انا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه أن الماضي له تفسيران أحدهما ماض تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق

(١) في غالب نسخ الاصل على وهو أولى

سواء في عدم الاستغناء عن التقدير وانما يلزم الفرق بينهما اذا كان قوله لها أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وهذا الجواب أيضا مبني على ضرورة الصدق وفيه ما في الجوابين عن الاحتجاج الاول والثالث فلا تغفل * وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أمر بالطلاق والامر به لا يمكن ان يكون عائد على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فمعين صرفه لامر آخر يستلزمه توفيقه باللفظ الدال على الطلب وما ذلك الامر الا قول القائل أنت طالق فدل

ذلك على ان هذه الصيغة سبب التحريم و ترتب عليها التحريم ولا نغني بكونها انشاء الا ذلك وأجاب الاحناف بان الامر عندنا متعلق
 بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا بايجاد انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا
 أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة الصريحة ومقتضى هذا الجواب اداء احتمال في متعلق الامر وهو
 وان كان أشبه أجوبتهم (٣٠) وغير مدفوع الا انه مرجوح بصحة الاحتجاجات الخمسة السابقة ومتروك بالاحتجاج

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في الوجود وتحقق
 لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فلا جل ذلك تعذر تعليق الماضي المحقق وثنا بينهما ماض بالتقدير
 لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامر أنه أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن ارتباط
 طلاق أمر أنه بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه به بالزمن الفرد لضرورة تصديقه
 واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة الماضي هو الذي أخبره قبل خبره
 وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع المضي والتعليق بهذا التفسير ولم يناف
 المضي التعليق فتأمل فهو دقيق في باب التقديرات وعن الرابع ان المطلق الرجعية اذا قال لها أنت طالق
 ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم يلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب
 لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كما والى فقولكم
 ان المطلق الرجعية تستغني عن التقدير غير مسلم بل هي وغيرها سواء وانما يلزم الفرق بينها وبين
 غيرها اذا كان قوله أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وعن الخامس أن الامر عندنا
 متعلق بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه
 بل خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة
 الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية (وأما الوجه السادس) فلا يتأتى الجواب عنه الا بالأكبر فان المبادرة

الذي قبل الخمسة ان صح
 قاطعا اذ يكفي في متواتره انه
 لم يذكر لهم عنه جواب
 وان نسخة الجواب عنه
 لا تتأتى الا بالأكبر فافهم
 * والقسم الثاني صيغ الجد
 والذكر والتنزيه ونحوها
 قال العلامة الشريفي رأيت
 عن بعضهم فيها حكاية
 قولين لزوم القصد أي قصد
 الانشاء وعدمه ولعل الاول
 مبني على عدم تسليم النقل
 فيها بناء على ما قاله بعض ان
 القول بأنه مشترك بين
 الاخبار والانشاء كصيغ
 العقود لما لا يلتفت اليه لان
 صيغ العقود نقلها الشرع
 الى الانشاء لمصلحة الاحكام
 واثبات النقل لما نحن فيه
 أي من نحو صيغ الجد بلا
 ضرورة داعية لمشكل
 جدا فالحق انها اخبار
 استعملت في الانشاء مجازا
 لان قصد الاخبار بها بعيد
 اهـ والمجاز اما مرسل بنقل
 لفظ الجملة من الاثبات على
 وجه الاخبار الى مطلق
 الاثبات ثم استعمله في

توقيف أمر في دخوله في الوجود على دخول أمر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في
 الوجود وتحقق لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره فلذلك تعذر تعليق الماضي المحقق وثنا بينهما
 ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامر أنه أنت طالق ان دخلت الدار فقد
 أخبر عن ارتباط طلاق أمر أنه بدخول الدار فيقدر صاحب الشرع هذا الارتباط قبل نطقه بالزمن
 الفرد لضرورة تصديقه واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الاخبار عن الارتباط ماضيا لان حقيقة الماضي
 هو الذي أخبره قبل خبره وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع التعليق والمضي
 بهذا التفسير ولم يناف المضي التعليق فتأمل وعن الرابع ان المطلق الرجعية اذا قال لها أنت طالق
 ان أراد الاخبار عن الطلقة الماضية لم يلزمه طلقة ثانية وان قصد الاخبار عن طلقة ثانية فهو اخبار كاذب
 لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير لضرورة التصديق فتلزمه الثانية بالتقدير كما والى فقولكم
 ان المطلق الرجعية تستغني عن التقدير غير مسلم بل هي وغيرها سواء وانما يلزم الفرق بينها وبين
 غيرها اذا كان قوله أنت طالق اخبارا عن الطلقة الاولى وليس كذلك وعن الخامس ان الامر عندنا متعلق
 بايجاد خبر يقدر الشرع قبله الطلاق فيلزم الطلاق لا انشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكرتموه بل
 خبرا صرفا مع التقدير وهذا أمر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفة الاصل بالنقل والعدول عن اللغة
 الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية (وأما الوجه السادس) فلا يتأتى الجواب عنه الا بالأكبر فان المبادرة

للانشاء

الاثبات على وجه الانشاء اما من جهة كونه فردا فيكون بمرتبة للتقييد أو من جهة خصوصه فيكون

بمرتبتين أي ثلثين للتقييد ثم الاطلاق أو بالاستعارة المركبة الغير التمثيلية بتشبيه الانشاء بالخبر اما بناء على التضاد المنزل منزلة التناسب
 واما في تحقق الوقوع حتى كأنه واقع ويستحق الاخبار عنه لما للعصام من ان التجوز هنا باعتبار الهيئة التركيبية وفي التمثيلية باعتبار مجموع
 مادة المركب الموضوع للهيئة المعنوية الحاصلة من اجتماع معاني مفرداته في الذهن قال الطاهر وعلى تقدير خبريتها أي صيغة الحد

يقال ان هذه الجملة لم يقصد بها اخبار أحد بل قصد بها تحصيل الحد كبقية صيغ الاذكار والتنزيهات وكيف لا تكون كذلك ومن الذي قصد اخباره حتى تكون الافادته ولو فرض مخاطب قصد اخباره لكان الاخبار به كالاخبار بقولنا السماء فوقنا وقدم عن علاء الدين لانجاري ان الجمل الخيرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحرر والتحرز فيجوز ان يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلها حامدا كما كانت امرأة عمران متحسرة ولا تخرج (٣١) بذلك عن كونها محتملة للصدق

والكذب لانها اذا نظر لمجرد مفهومها تحتلها وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء اه بتغيير وتصرف (قلت) وعلى هذا فصيغة الجذب والذكر والتنزيه ونحوها من قبيل الكناية اما بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للاحاطة علاقته مع جواز ارادته معه أو بمعنى اللفظ المستعمل فيما وضع له لكن لا يكون مقصودا بالذات بل لينقل منه الى لازمه المقصود بالذات لما بينهما من العلاقة على الطريقتين فيها من كونه واسطة بين الحقيقة والمجاز وأحقية كما في رسالة الصبان البائية وفي حاشية الانبائي عليها ما حصل ان الجملة الخبرية كثيرا ما تورد مراد بها معناها أي مفهومها المحتمل للصدق والكذب لا غرض آخر سوى افادة الحكم أي الاعلام بمضمونها وألازمه أي كون التكلم علما به كالتحسر ونحوه من المعاني الانشائية بدون استعمالها

للا إنشاء والعدول عن الخبر مبرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا ان القائل لامرأته أنت طالق انه يحسن تصديقه بتكذيبه بما ذكره من التقدير والبحث في هذا المقام يعتمد التناصف في الوجدان فمن لم ينصف يقل ما شاء وأما الاجابة المتقدمة عن بقية الوجود فتجته صحيحة والسادس هو العمدة المحققة والله أعلم فهذا المخلص هذه المباحث من الجهتين على أم الوجه ولم أرها لاحد من الحنفية والشافعية ولا غيرهم على هذا الوجه وكل ذلك من فضل الله تعالى ثم أوشح ما تقدم بمسائل جليلة ومباحث جليلة وهي ست (المسألة الاولى) مما يتوهم انه انشاء وليس كذلك وهو الظاهر في قول القائل لامرأته أنت على كظهر أمي يعتقد الفقهاء انه انشاء للظاهر كقوله أنت طالق انشاء لطلاق فان البايين في الانشاء سواء وليس كذلك وبيانه من وجوه أحدها انه قد تقدم ان من خصائص الانشاء عدم قبوله

للا إنشاء والعدول عن الخبر مبرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا ان القائل لامرأته أنت طالق انه يحسن تصديقه (١) بما ذكره من التقدير والبحث في هذا المقام يعتمد التناصف في الوجدان فمن لم ينصف يقل ما شاء) قلت أما احتجاجات غير الحنفية فصحيحة على تقدير ان المرام الظن حاشا الاخبار منها فهو قوي يمكن فيه ادعاء القطع وأما جوابات الحنفية فضيفة أما الاول فبني على الجاء ضرورة صدق التكلم بها الى تقدير تقدم مدلولها وصدق التكلم مبنى على أن كلامه خبر وهو محل النزاع وقولهم في هذا الجواب ولأن جواز الاضرار متفق عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه أولى مسلم لكن ليس مانع فيه من ذلك فان مانع فيه مفتقر الى تقدير وقوع مالم يقع ثم اضراره أو الى تقدير وقوعه دون اضراره وتقدير وقوع مالم يقع ليس هو الاضرار فعلى كلا الوجهين ليس مانع فيه من الاضرار المتفق عليه وأما الجواب الثاني فقولهم فيه وبعد تقدير المدلول يحصل الصدق ليس بصحيح بل لا يحصل الاتقدير الصدق وأما الصدق فلا وكيف تحصل حقيقة الصدق بناء على تقدير وقوع مالم يقع هذا واضح السقوط والبطالان وأما الجواب الثالث فبني على ضرورة صدق التكلم وضرورة الصدق مبنية على كون كلامه خبرا وهو محل النزاع كما تقدم في الجواب الاول وأما الجواب الرابع فبني أيضا على ضرورة الصدق وفيه ما في الاول والثالث وأما الجواب الخامس فهو أشبه أجوبتهم ومقتضاه ابداء احتمال في متعلق الامر وهو غير مدفوع لكنه مرجوح بصحة الاحتجاجات السابقة ومتروك بالاحتجاج السادس ان صح قاطعا وأما السادس من الاحتجاجات فليذكر لهم عنه جوابا فكفي فيه المؤنة وما قاله من أن الجواب عن هذا الاحتجاج لا يتأق الا بالمكابرة صحيح والله أعلم قال شهاب الدين (المسألة الاولى) مما يتوهم انه انشاء وليس كذلك وهو الظاهر في قول القائل لامرأته أنت على كظهر أمي يعتقد الفقهاء انه انشاء للظاهر كقول القائل أنت طالق انشاء لطلاق فان البايين في الانشاء سواء وليس كذلك وبيانه من وجوه أحدها انه قد تقدم ان من خصائص الانشاء عدم قبوله

(١) في الاصل زيادة وتكذيبه

في ذلك الغرض بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقتها من اللزوم الخاص أو بطريق التعريض في غيره أي فهي حينئذ جملة خبرية خارجة عن الاصل في الخبر من الاعلام بمضمونه يقال للتكلم بها مخبر لا معلم لان الاعلام في العرف التلظ بالجملة الخبرية مراد بها معناه وان لم يحصل بها العلم ولذا يعتق الكل فيما اذا قال من أخبرني بقدموز يدفوس وأخبروه على التعاقب كما صرح به السعد في شرح الكشف **وصل** في ست مسائل حسنة في بابها توضح الانشاء * المسألة الاولى يعتقد الفقهاء ان قول القائل لامرأته أنت على كظهر أمي

ولا يحسن ان يقال لمن قال لامرأته أنت طالق ما هي مطلقة وانما يحسن ذلك اذا أخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق * والثاني يجعل قولهم منكر بقوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول والانشاء للتحريم لا يكون منكر ابدليل الطلاق وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه حينئذ كذب والكذب منكر * والثالث يجعل قولهم زورا بقوله تعالى وزورا وهو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله في هذه المواطن دل ذلك على ان قولهم خبر لا انشاء (ولا (٣٣) حجة لهم) في الوجه الاول لأن

قوله ان كان طلاقا في الجاهلية لا يقتضي الا ان العصمة في الجاهلية تزول عند النطق به وزوالها يجوز ان يكون لانه انشاء كما قلتم اولانه كذب وجرت عادتهم ان من أخبر بهذا الخبر الكذب لا تبقى امرأته في عصمته متى التزم بجاهليتهم وليس في حال الجاهلية ما يفي ذلك بل لهم في أحوالهم أكثر من ذلك فقد التزموا ان الناقة اذا جاءت بعشرة من الولد نصير سائبة فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب خاص والاحتمال الاول وان كان ظاهرا وقريبا الا ان القرآن الكريم يقوى الاحتمال الثاني بقوله تعالى ما هن أمهاتهم الآية فان التكذيب كما تقدم من خصائص الخبر فيكون ظاهرا هم خبرا كذبا التزموا عقبيه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين نوعا من التحريمات التزموها بغير سبب يقتضيها من جهة

تعالى شرع فيه الكفارة وأصل الكفارة أن تكون زاجرة ماحية للذنوب فدل ذلك على التحريم وانما ثبت التحريم اذا كان كذبا كما تقدم من بقية التقرير (ورابعها) قول الله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم توعظون به والوعظ انما يكون عن المحرمات فاذا جعلت الكفارة وعظا دل ذلك على انها زاجرة لاسارة وانه حصل هنالك ما يقتضي الوعظ وما ذلك الا اظهار المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا كما تقدم في التقرير (وخامسها) قوله تعالى في الآية وان الله لعفو غفور والعفو والمغفرة انما يكونان في المعاصي فدل ذلك على انه معصية ولا مدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب (فان قلت) بل هو انشاء من وجوه (أحدها) ان كتب المحدثين والفقهاء متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريما مما تحل الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق والحديث في أبي داود ودرو في ذلك وهو ان خويلة بنت مالك قالت ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكو اليه وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول اتق الله فانه ابن عمك فابرحت حتى نزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية فقال ليعتق رقبة قالت لا يجد قال فيصوم شهرين متتابعين قالت يا رسول الله انه شيخ كبير مابه من صيام قال فيطعم ستين مسكينا قالت ما عنده من شيء يتصدق به قال فاني سأعينه بفرق من تمر قالت يا رسول الله وأنا سأعينه بفرق آخر قال قد أحسنت فاذهي وأطعمي عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك وروى في بعض طرق هذا الحديث انها قالت انه قد أكل شباتي وثرت له بطني فلما كبرت

تعالى شرع فيه الكفارة وأصلها أن تكون زاجرة ماحية للذنوب فدل ذلك على التحريم وانما سبب التحريم اذا كان كذبا كما تقدم من بقية التقرير قلت على تساميم أن الكفارة زاجرة ماحية لا يلزم أن الذنب كونه كذبا وباقى كلامه فيه مبني على قوله في الوجه الذي قبله وقد سبق ما فيه قال ورابعها قول الله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم توعظون به والوعظ انما يكون عن المحرمات فاذا جعلت الكفارة وعظا دل ذلك على انها زاجرة لاسارة وانه حصل هنالك ما يقتضي الوعظ وما ذلك الا اظهار المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا كما تقدم من التقرير قلت هذا أيضا مبني على ما تقدم من ادعاء تعلق التحريم بكونه كذبا قال وخامسها قوله تعالى في الآية وان الله لعفو غفور والعفو والمغفرة انما يكون (١) في المعاصي فدل على ان ذلك معصية ولا مدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب قلت وهذا أيضا مبني على تلك الدعوى فان قلت بل هو انشاء من وجوه أحدها ان كتب الفقهاء والمحدثين متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الاسلام تحريما مما تحل الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق قلت جميع ما قال في هذا الوجه ظاهر صحيح

(١) في الاصل يكونان وهو الصواب

(٥ - الفرق - ل) الشرائع وهي مبسوبة في غير هذا الكتاب والآية المذكورة وان كان الفعل فيها ضارعا لماضيا لانسلم انها خاصة بمن يفعل ذلك في المستقبل بعد نزولها وأحوال نزولها الامور (أحدها) ان العرب قد تستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم يعطى ويمنع ويصل ويقطع تريد هذا شأنه أبدا في الماضي والخال والاستقبال ومنه قول خديجة رضي الله تعالى عنها لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لن يخزيك أبدا انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتعين على نواب الحق

أى هذا شأنك وسجيتك في جميع عمرك وعلى هذا انتظم الآية (والثاني) ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهم تناول الآية للظاهر الماضية أيضاً وأدخل المظاهرة الماضية في عمومها من أوس بن الصامت والامام فعل ذلك عليه الصلاة والسلام (والثالث) ان قول العلماء انه كان طلاقاً فرتحر بما تحله الكفارة صريح في انه عين ما في الجاهلية لا باب آخر تجدد في الشريعة غير ما تقدم كما هو كذلك على فرض تسليم ما ذكر فافهم (ولاحظة (٣٤) لهم أيضاً) في الوجه الثاني اما أولاً فلا نالا نسلم ترتب التحريم على الظاهر الذي في

الآية تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع تظهر قبل ان تصلى لا يقال الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل واماناً نيافلاً نالوا سلمنا ذلك الترتيب لانسلم ان التحريم اقتضاه لفظ الظاهر بدلالته عليه كالطلاق مع تحريم الوطء حتى يكون انشاء لجواز ان يقتضى لفظ الظاهر التحريم والكفارة لا بدلالته عليه بل بالوضع الشرعي أى جعله شرعاً سبب ذلك عقوبة كما ترتب تحريم الارث على القاتل عمداً وليس القتل انشاء لتحريم الارث وكما ترتب التعزير واسقاط العدة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام على الخبر الكذب فلا يكون انشاء اذا لا انشاء ناهوان يكون ذلك اللفظ وضع لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود وبالجملة

سنى ظاهر منى ولي صبية صفاران ضمهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الى جاعوا قوله عليه السلام اطعمى وارجى الى ابن عمك يقتضى انه قبل نزول الآية كان الحال يقتضى انها لا ترجع اليه بطريق من الطرق وهذا هو الطلاق المؤبد والطلاق انشاء فيكون الظاهر كذلك لانه كان عندهم طلاقاً والاصل عدم النقل والتغيير ومن ادعاه فعليه الدليل (وثانيها) انه مندرج في حد الانشاء فيكون انشاء لانه لفظ يرتب عليه التحريم فيكون سبباً له والانشاء من خصائصه انه سبب لدلوله وثبوت خصيصية الشيء يقتضى ثبوته فيكون انشاء كالطلاق (وثالثها) انه لفظ يستتبع احكاماً ترتب عليه من التحريم والكفارة وغيرها فوجب ان يكون انشاء كالطلاق والعناق وغير ذلك من صيغ الانشاء فان خروج هذا اللفظ عن باب الانشاء بعيد جدالاً سيما وقد نص الفقهاء على ان له صريحاً وكنية كالطلاق وغيره (والجواب (١) عن الاول) ان قولهم انه كان طلاقاً في الجاهلية لا يقتضى انهم كانوا ينشئون الطلاق بل يقتضى ذلك ان العصمة في الجاهلية تزول عند النطق به فجاز ان يكون زوالها لانه انشاء كما قلتم أولاً انه كذب وجرت عاداتهم ان من اخبر بهذا الخبر الكذب لا تنبى امرأته في عصمته متى التزم بجاهليتهم وليس في حال الجاهلية ما يابى ذلك بل لعبهم في احوالهم أكثر من ذلك فقد التزموا ان الناقه اذا جاءت بعشرة من الولد تصير سائبة فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب خاص ويقوى هذا الاحتمال القرآن الكريم بقوله تعالى ما هن أمهاتهم ان أمهاتهم الا الاثني ولهنهم الآية كما تقدم فان التكذيب من خصائص الخبر فيكون ظاهراً خبراً كذبا التزموا عقبيه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين نوعاً من التحريمات التزموا بها بغير سبب يقتضيها من جهة الشرائع وذلك مبسوط في غير هذا الكتاب (فان قلت) الآية لا تؤكدها الاحتمال فان الفعل فيها مضارع لاما مض فقال يظهرون ولم يقل ظاهر واصله الماضي حتى يتناول الجاهلية بل هو خاص بمن يفعل ذلك في المستقبل بعد نزول الآية أو حال نزولها (قلت) بل يتناول الجميع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم ذلك وأدخل المظاهرة الماضية في عموم الآية من أوس بن الصامت ولولم يكن للماضي والمستقبل لما فعل ذلك عليه السلام ولقول العلماء انه كان طلاقاً فرتحر بما تحله الكفارة وعلى ما يقوله السائل يكون باباً آخر تجدد في الشريعة غير ما تقدم في الجاهلية والعرب قد تستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم يعطى ويمنع ويصل ويقطع تريد هذا شأنه أبداً في الماضي والحال والمستقبل ومنه قول خديجة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لن يخزيك أبداً انك لتصل الرحم وتحمل

قال شهاب الدين (وثانيها انه مندرج في حد الانشاء الى آخره) قلت وهذا الوجه أيضاً ظاهر قال (وثالثها) انه لفظ يستتبع الى آخره) قلت وهذا أيضاً ظاهر قال (والجواب عن الاول الى قوله عند كذب خاص) قلت ذلك محتمل لكن الظاهر خلافه قال (ويقوى هذا الاحتمال القرآن الكريم الى آخر الجواب) قلت جميع

(١) مقتضى للظاهر الفاء

الكل

فكونه سبباً بالقول أهم من كونه سبباً بالانشاء بدليل ما يرتب على الاخبار الكاذبة من الاحكام الشرعية بسبب ان الشارع نصبها أسباباً لتلك الاحكام والاعم لا يستلزم الاخص ولا يستدل بمطلق السببية على الانشاء ولا يقاس ترتب التحريم والكفارة على الظاهر على ترتب التحريم على الطلاق لان جهة الاول العقوبة على الكذب وجهة الثاني دلالة اللفظ عليه فافهم (ولاحظة لهم أيضاً) في الوجه الثالث اما أولاً فلا نه قياس في الاسباب فلا يصح وعلى صحته هو قياس على خلاف النص الصريح من القرآن المخبر عن

كونه كذب بالكذب بالضرورة لا يكون في الانشاء اذا كان على خلاف نص القرآن لا يسمع نعم لقائل ان يقول ان المتبادر الى الفهم عرفا انه انشاء فان ثبت هذا الفرق عن السلف اعني الصحابة رضي الله تعالى عنهم واتسوى الامر فيه الى القطع تعين تأويل القرآن والا بقيت المسئلة محتملة * وأما تأويلنا فلا نقول الفقهاء للظاهر صريح وكناية ليس بمساو لقولهم ان للطلاق صريحا وكناية في الرجوع الى تفاوت الدلالة على التحريم في البابين حتى يكون فيه دلالة على ان الظاهر انشاء (٣٥) بل الاول اشارة الى تفاوت مراتب

الكذب فالصريح منه أقبح وأشنع فيكون أولى بترتب الاحكام عليه والثاني يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالباين مختلفان وليس كل ماله صريح وكناية بانشاء ألا ترى ان القذف فيه الصريح كقوله أنت زنت بفلسنة وهو ليس بانشاء بل خبر صرف اجزاء اما كاذب أو صادق وفيه الكناية كالاعتراض مثل قوله ما أتزان ولا أمي بزانية فكذلك ههنا لفظ الظاهر منه ما هو صريح وهو ما جمع بين ظهري ومؤبد تحريمها كقوله انت كظهر أمي مما هو صريح في الاخبار عن التشبيه الذي نفاه الله تعالى وجعله كذبا وزورا ومنه ما هو كناية يشير الى هذا التشبيه وهو ما يجمع بين الظهري ومؤبد التحريم كقوله أنت كأمي أو كظهر الأجنبية (١) ودعوى ان قولهم ينصرف صريح الظاهر وكنايته للطلاق ولا ينصرف صريح الطلاق وكنايته للظاهر يدل على ان للظاهر

الكل وتكسب المعلوم وتعين على نوائب الحق أي هذا شأنك وسجيتك في جميع عمرك وعلى هذا تنظم الآية على الجميع (وعن الثاني) أن ترتب التحريم على الظاهر ممنوع بل الذي في الآية تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع طهر قبل أن تصلي لا يقال الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل سلمنا ان الظاهر يترتب عليه تحريم لكن التحريم عقيب الشيء قد يكون لان ذلك الشيء اقتضاه بدلالة عليه كالطلاق مع تحريم الوطء وهذا هو الانشاء وقد يكون ترتب التحريم عقب القول أو الفعل لا بدلالة اللفظ عليه بل عقوبة كما ترتب تحريم الارث على القاتل عمدا وليس القتل انشاء لتحريم الارث وترتب التعزير على الخبر الكذب واسقاط العدة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام فهذا الترتيب كله بالوضع الشرعي لا بدلالة اللفظ والانشاء انما هو أن يكون ذلك اللفظ وضع لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود فسيببية القول أعم من كونه سببا بالانشاء فكل انشاء سبب وليس كل سبب من القول انشاء بدليل ما يترتب على الاخبار الكاذبة من الاحكام الشرعية وقد نصب الشارع تلك الاخبار اسبابا لتلك الاحكام واذا كانت السببية أعم لا يستدل بمطلق السببية على الانشاء فان الاعم لا يستلزم الاخص فظهر الفرق بين ترتب التحريم على الطلاق وبين ترتبه على الظاهر فتأمل ذلك فان الجهات مختلفة جدا ونحن نقول التحريم والكفارة الكل عقوبة على الكذب في الظاهر (وعن الثالث) انه قياس في الاسباب فلا يصح سلمنا صحته لكنه قياس على خلاف النص الصريح من القرآن المخبر عن كونه كذبا والكذب بالضرورة لا يكون في الانشاء واذا كان على خلاف نص القرآن لا يسمع * وأما قول الفقهاء له صريح وكناية كما قالوه في الطلاق فذلك اشارة الى تفاوت مراتب الكذب فالصريح منه أقبح وأشنع فيكون أولى بترتب الاحكام عليه وهذا بخلاف تفرقهم بين الصريح والكناية في الطلاق فان ذلك يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالباين مختلفان فتأمل ذلك (فان قلت) فقد قالوا ان صريح الظاهر وكنايته ينصرف (١) للطلاق بخلاف صريح الطلاق وكنايته

ما قاله ظاهر متجه وجوابه عن الوارد حسن قال وعن الثاني ان ترتب التحريم على الظاهر ممنوع الى آخر ما قاله فيه قلت جميع ما قاله محتمل ظاهر قال وعن الثالث انه قياس في الاسباب الى قوله فتأمل ذلك قلت ما قاله أيضا ظاهر متجه وما ل الامر فيه الى الاحتجاج بظاهر القرآن وليس له حجة سواء قال (فان قلت) فقد قالوا ان صريح الظاهر وكنايته ينصرف للطلاق بخلاف صريح الطلاق وكنايته الى آخر كلامه على المسئلة قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر مستقيم غير انه لقائل أن يقول ان المتبادر الى الفهم عرفا انه انشاء فان ثبت هذا الفرق عن السلف اعني الصحابة رضي الله تعالى عنهم واتسوى الامر فيه الى القطع تعين تأويل القرآن والابقيت المسئلة محتملة والله أعلم

(١) هكذا في النسخ والظاهر ينصرفان

أصلا ينصرف عنه للطلاق وما ذلك الا نقل العرف الظاهر من الاخبار الى الانشاء (٢) غير مسموعة على ان انصرف صريح كل منهما للآخر وكناية كل منهما للآخر وعدم انصرفهما ليس بمقتضى عليهما فقد قال خليل في صريح الظاهر ولا ينصرف للطلاق وهل يؤخذ بالطلاق ان نواه مع قيام البينة كانت حرام كظهر أمي أو كأمي تأويلان اه البناني والاحسن ما صلح به ابن عاشر عبارته بقوله ولا ينصرف للطلاق وتؤول بالانصراف لكن يؤخذ بهما في القضاء اه لا فادته ان عدم الانصراف مطلقا أرجح (١) مبتدا (٢) خبر

وقد نقل في التوضيح عن المازري أنه المشهور وكذا قال أبو إبراهيم الأعرج المشهور في المذهب إن صريح الظهار لا ينصرف إلى الطلاق وإن كل كلام له حكم في نفسه لا يصح أن يضمر به غيره كالطلاق فإنه لو أضمر به غيره لم يصح ولم يكن يخرج عن الطلاق اهـ ونقله هكذا أبو الحسن عن ابن عمر زوزاد عنه وكذلك لو حلت بانه وقال أردت بذلك طلاقاً وظهاراً لم يكن ذلك ولا يلزمه إلا محلف به وهو الجمين بالله تعالى اهـ بلفظه اهـ (٣٦) وقوله وإن كل كلام الخ إشارة إلى القاعدة المشهورة وهو أن كل ما هو صريح في باب

لا ينصرف إلى غيره بالنية لأن النية أثرها إنما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي إنما تدخل في المحتملات وإذا نقلت صريحاً عن غيره فهو نسخ وإبطال بالكلية والنسخ لا يكون بالنية ولا يتجه قول ابن يونس وقد قصد الناس في أول الإسلام الطلاق فصرفه الله تعالى إلى الظهار بانزال الآية اهـ لأن ذلك ابتداء شرع ولم يكن تصرفاً في مشروع إذ المتقدم ليس شرعاً إنما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي يصرف عن بابه بعد مشروع وعيته ولما قصد أولئك الطلاق لم يتعرضوا لمشروع لأن الشرع جاء بعد ذلك بنزول الآية فليس هذا من هذا الباب قال الأمير في شرح مجموعته وعلى تأويل عدم الانصراف يخص به قولهم في الطلاق وإن نواه بأي كلام لم اهـ وقال في ضوء شموه والتأويل بالانصراف نظر

لا ينصرف للظهار فدل على أن ثم أصلاً ينصرف عنه إلى الطلاق وما ذلك الأصل إلا النقل العرفي الذي نقل الظهار من الأخبار إلى الإنشاء وهذا هو ظاهر قولهم يفهم عنهم ذلك في الظهار كما يفهم في الطلاق (قلت) النقل في هذا الموضع مختلف قال ابن يونس إذا نوى بالظهار الطلاق فهو ظهار دون الطلاق وقد قصد الناس في أول الإسلام الطلاق فصرفه الله تعالى إلى الظهار بانزال الآية قال محمد بن عمار فيمن سعى الظاهر عند مالك والافيزمه مأنوى وإن لم ينو فظهار ولا ينوى عند عبد الملك من شبه بالاجنبية وإن نوى الظهار قال ابن القاسم تحرير ذوات المحارم متأيد فلا يكون التشبيه به أضعف من الاجنبية وقال أبو الطاهر إن عرى لفظ الظهار عن النية جرى على الخلاف في انعقاد الجمين بغير نية أما أن شبه بمحرمة لا على التأييد وذكر الظاهر فهل يكون طلاقاً قصراً للظهار على مورد أو ظهاراً قياساً على ذوات الأرحام قولان وإن لم يذكر الظاهر فاربعة أقوال ظهار وإن أراد الطلاق وعكسه وظهار الأمان بريد الطلاق فيكون طلاقاً وعكسه وفي الجواهر إن نوى بالصريح الطلاق فعن ابن القاسم يكون طلاقاً ثلاثاً ولا ينوى في أقل من ذلك وقال سحنون بن يونس وأما الكناية الظاهرة فظهار الأمان بريد التحريم فتحرم ولا يقبل قوله لم أرد ظهاراً ولا طلاقاً لاجل الظهور والكناية الخفية ظهار إن أرادته والأفلا قال ابن يونس قال مالك إن نوى بقوله أنت كمي أو مثل أي أو أنت أي الطلاق واحدة فهي البتة وإن لم تكن لنية فظهار وقال الأبهري كنيات الظهار تنصرف للطلاق لأنه أقوى منه وكنيات الطلاق لا تنصرف للظهار لضعفه لأنه تحريم ينحل بالكفارة وقال محمد لا ينصرف الظهار في الأمة إلا أن يكون ينصرف في الزوجة إلى الطلاق وقال في الجلاب لا ينصرف صريح الطلاق وكناياته بالنية إلى الظهار ولا ينصرف صريح الظهار بالنية إلى الطلاق وتنصرف كنيات الظهار بالنية إلى الطلاق فهذه نصوص القوم كما ترى أما قول ابن يونس إذا نوى بالظهار الطلاق يكون ظهاراً فهو بناء على قاعدة وهي أن كل ما هو صريح في باب لا ينصرف إلى غيره بالنية لأن النية أثرها إنما هو تخصيص العمومات أو تقييد المطلقات فهي إنما تدخل في المحتملات وإذا نقلت صريحاً عن غيره فهو نسخ وإبطال بالكلية والنسخ لا يكون بالنية وأما قوله قد قصد الناس بالظهار الطلاق في أول الإسلام فيجعله الله ظهاراً فغير متجه لأن ذلك ابتداء شرع ولم يكن تصرفاً في مشروع والمتقدم ليس شرعاً إنما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي يصرف عن بابه بعد مشروع وعيته ولما قصد أولئك الطلاق لم يتعرضوا للمشروع لأن الشرع جاء بعد ذلك بنزول الآية فليس هذا من هذا الباب وقول أبي الطاهر إن عرى لفظ الظهار من النية جرى على الخلاف في انعقاد الجمين بغير نية يريد بالنية هنا الكلام النفساني أي يتكلم بكلامه النفساني في نفسه كما يتكلم بلسانه وأما قوله إن لم يذكر الظاهر من الاجنبية فاقوال أربعة (أحدها) أنه ظهار وإن أراد الطلاق وعكسه فظاهر بناء على قرينه من الصراحة فلا ينصرف للطلاق أو طلاقاً لأنه شأن الاجنبية فإنها لا تحرم إلا بالطلاق وهذه الملاحظة هي التي توجب القولين الآخرين غير أنه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم ذكر الظاهر فعدمت

الصراحة

إلى أن قاعدة ما كان صريحاً في باب الخ ليست كلية ولا متفقا عليها فقد قال عبد الباقي الأماص وعليه أي من أعمال صريح العتق بالطلاق ومعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية اهـ من موضعين بتصرف ما توضيح وقال عبد الباقي في صريح الطلاق وكنايته عند قول خليل في باب الظهار ولزم أي الظهار بأي كلام نواه به مانصه قال أحمد المصنف شامل لما إذا أراد به صريح الطلاق أو كنياته الظاهرة وقال بعض من تكلم على المدونة إنه لا يلزمه بالكناية الظاهرة اهـ وإذا لم يلزم بها فإجري الصريح كما أنه لا يلزم الطلاق

بصریح الظهار على ما تقدم اه أى فى قوله وهل يؤخذ بالطلاق معه الخ اه البناني ومراد أحد بعض من تكلم على المدونة هو الوانوغى فى حاشيته عليه جعل الكناية كالصریح نقله عنه فى تكميل التقييد وسامه وما ذكره من عدم لزومه بصریح الطلاق هو الذى تقدم عند قوله ولا ينصرف للطلاق الخ عن أبى ابراهيم وذكر ابن رشد فى المقدمات ان مذهب ابن القاسم ان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق وقال أردت بذلك الظهار أزم الظهار بما أقر به من نيته والطلاق بما ظهر (٣٧) من لفظه اه نقله الخطاب عند قوله ولا

ينصرف للطلاق اه قلت
فالقول بعدم انصراف
صریح الطلاق له نظر
للقاعدة وعليه فيخصص
به قسوله فى الظهار وان
نواه بأى كلام لزم والقول
بالانصراف نظر الى كونها
أغلبية لا كلية فاستثناءه منها
ويلزمه القول بانصراف
كناية الطلاق الظاهرة له
بالاولى وقبول الوانوغى
بعدم انصرافها له نظر الى
انها بالظهور قرر بت من
الصراحة فتنبه وقال أبو
الظهار فى كفاية الظهار
ان عرى لفظ الظهار عن
النية جرى على الخلاف
فى انعقاد اليمين بغير نية اما
ان شبهة بمحرمة لا على
التأييد وذكر الظاهر فهل
يكون الطلاق قصرا للظهار
على مورد أوظهارا قياसा
على ذوات الارحام قولان
وان لم يذ كر الظاهر فاربعة
أقوال ظهار وان أراد
الطلاق وعكسه وظهار الا
ان أراد الطلاق فيكون
طلاقا وعكسه اه ومراده
بالنية فى قوله ان عرى الخ

الصراحة فعملت النية واما قول ابن القاسم ينوى فى الصريح و يكون طلاقا ثلاثا فبناء منه على ان الظهار
تحريم ومن الفاظ الطلاق الثلاث عنده انت حرام وهو عنده يلزم به الثلاث ولا ينوى فيه وهو ضعيف
على ما باتى تقر به وهذا أشد منه ضعفا لان المدرك هنالك انما هو الوضع العرفى وان العادة اقتضت
انهم انما يستعملون الحرام فى الثلاث وأما هنا فليس ثم عادة فى استعمال الظهار فى الثلاث واذا
اتفى الوضع العادى انتفت الصراحة المانعة من اعمال النية فالنسوية بين البابين باطلة والصواب
قول سحنون وقيل نيته فيما أراد من الطلاق وهاتان الروايتان خلاف المذهب الذى عليه الفتيا
ومشهور قول ابن القاسم والمنقول عن مالك انه لا ينصرف للطلاق بالنية شئ على القاعدة المتقدمة وأما
قول مالك ان نوى بقوله انت كفى الطلاق واحدة فهى البتة يريد الثلاث فبناء على لفظ التحريم
وانه موضوع للثلاث وقد تقدم ضعفه وأما قول الابهرى وابن الجلاب ان كناية الاضعف تنصرف
للاقوى من غير عكس فضعيف لان النية ليس من شرطها ان تنقل للاقوى بل من شأنها النقل للاضعف
والاقوى ألا ترى انها تخصص العموم وثبوته أقوى لعموم الحث فلا يصير بحث الابالبعض وهذه
توسعة وتخفيف وكذلك نقيض المطلق فاذا قال والله لأليس ثوبى ونوى كتنا لا يبر به وقد كان قبل النية
يبر بغيره وهو تضيق ومقتضى النية اعتبار النية فى الاقوى والاضعف لقوله عليه الصلاة والسلام انما
الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ولم يفرق بين الاقوى وغيره فهو لولوى بالصریح من الطلاق
طلق الولد أو من الوثاق أفادته نيته فى الفتوى مطلقا وفى القضاء ان صدقته القرينة مع أن طلق الولد أسقط
عنه الحكم بالكلية والاسقاط بالكلية اخف من النقل عن الطلاق الى الظهار فقد نقلت النية الى الاخف
وعدم الحكم بالكلية اذا تقررت الاقوال والقريب منها للفقهاء والبعيد منه فاقول ليس فى قولهم ان
الظهار له صريح وكناية انه انشاء ألا ترى ان القذف فيه الصريح والكناية مع أن صريح القذف انما
هو خبر صرف اجماعا فنقل قوله أنت زنت بفلا نية ليس انشاء للزنى بل اخبار عنه اما كاذب أو صادق
ومع ذلك فهو صريح فكذلك ههنا لفظ الظهار خبر وهو صريح فى الاخبار عن التشبيه الذى نفاه
الله تعالى وجعله كذباً وزوراً ومن اللفظ ما يسيّر الى هذا التشبيه من غير تصريح فهو الكناية
كالتعريض فى القذف مثل قوله ما أنا بزان ولا بى بزانية فهذا آخر البحث فى هذه المسألة ولم أر أحدا
فى المذهب تعرض لها على هذا الوجه بل ظاهر كلامهم ان الظهار انشاء كالطلاق والله أعلم بمرادهم غير
ان الذى تقتضيه القواعد أوضحته لك غاية الايضاح ﴿ المسألة الثانية ﴾ اذا قال لامرأته أنت طالق
ولانية له المتبادر الى الافهام فى بادى الرأى انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق

قال شهاب الدين (المسألة الثانية اذا قال لامرأته أنت طالق ولانية له المتبادر الى الفهم فى بادى الرأى
انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق

الكلام النفسانى أى يتكلم بكلامه النفسانى فى نفسه كما يتكلم بلسانه والقول بانه اذا لم يذ كر الظاهر من الاجنبية وان أراد الطلاق بناء على
قر به من الصراحة فلا ينصرف للطلاق وعكسه لان الطلاق شأن الاجنبية فانها لا تحرم الا بالطلاق وهذه الملاحظة هى التى توجب القولين
الاخرين غير انه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم ذكر الظاهر فعمدت الصراحة فعملت النية والله سبحانه وتعالى أعلم
﴿ المسألة الثانية ﴾ صريح الطلاق لفظه وما اشتق منه كطلقت وطالق أو مطلقه بفتح الطاء واللام المشددة لاما كان فيه الحر وف الثلاثة

الطء واللام والقاف وان اقتضاء كلام الفقهاء لشموله الاطلاق وما اشتق منه بمنطقه ومطلوقة وهي مشكل كما في التوضيح عن الترافى لان الاطلاق وان وافق لفظ الطلاق في تلك المادة الا انه لغة بمعنى السير لا بمعنى ازالة العصمة النكاح بخلاف الطلاق فلزم الطلاق منتف عن الاطلاق بل غاية حقيقة الطلاق حقيقة الاطلاق فاذا قال القائل أنت طالق فهو ما اخبر عن زوال العصمة أو انشاءه واذا قال أنت منطقة فهو ما اخبر عن المسير (٣٨) ويسوغ استعماله انشاء للامره ان قلنا ان استعمال الالفاظ الخبرية في الانشاء

قياس والافيتوقف ذلك على السماع والمتبادر الى الفهم في بادي الرأي ان هذا الصريح يفيد الطلاق بالوضع بخلاف الكناية وهو وان أمكن توجهه بأن الطلاق وازالة العصمة ليس أمراً مختصاً بالشرعية بل العرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معروف عند العرب قبل البعثة فتكون ازالة العصمة

بالوضع اللغوي السابق على الشرعية لا بأمر يتجدد بعد الشرعية الا ان الحق انه يفيد ذلك بالوضع العرفي لوجوه (الوجه الاول) رجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك (الوجه الثاني) ان هذا اللفظ إنما وضع لغة للخبر عن كونها طالقاً هو اذا أخبر عن كونها طالقاً لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق ألا ترى أنه لو تقدم طلاقها ففسل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق أو باقية في العصمة فقال هي طالق جواباً لهذا السؤال لم يلزمه بطلان ذلك

يفيد الطلاق بالوضع اللغوي بخلاف الكنايات وليس كذلك بل إنما يفيد ذلك بالوضع العرفي وهذا اللفظ إنما وضع لغة للخبر عن كونها طالقاً وهو لو أخبر عن كونها طالقاً لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق الا ترى أنه لو تقدم طلاقها ففسل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق جواباً لهذا السؤال لم يلزمه بطلان ذلك وان كانت رجعية في العدة وإنما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي الا ترى أن لفظ الطلاق الطء واللام والقاف موضوع في اللغة لازمة مطلق القيد يقال لفظ مطلق وجه مطلق وحلال طلق واطلق فلان من الحبس وانطلقت بطنه وازالة (٣) قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان ينبغي اذا أتى اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق أن يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق وبين قوله أنت منطقة وأزمو بالاول الطلاق من غيرية ولم يلزموا بالثاني الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع الاول وما ذلك الا لأن لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل منطلقه فلما اتفق زمان انعكس الحال فيه وصير منطلقه موضوعاً للانشاء وطالق مهجوراً لا يستعمل الاعلى النادرة لم يلزمه الطلاق بطالق الا بالنية والزمناء بمنطقه بغيرية

يفيد الطلاق بالوضع اللغوي بخلاف الكناية وليس كذلك بل إنما يفيد ذلك بالوضع العرفي وهذا اللفظ إنما وضع لغة للخبر عن كونها طالقاً وهو اذا أخبر عن كونها طالقاً لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق الا ترى أنه لو تقدم طلاقها ففسل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق جواباً لهذا السؤال لم يلزمه بطلان ذلك وان كانت رجعية في العدة وإنما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي الا ترى أن لفظ الطء واللام والقاف موضوع في اللغة لازمة مطلق القيد يقال لفظ مطلق وجه مطلق وحلال طلق واطلق فلان من الحبس وانطلق بطنه وازالة قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان ينبغي اذا أتى اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق أن يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق وبين قوله أنت منطقة فالزمو بالاول الطلاق من غيرية ولم يلزموا بالثاني الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع) فلت لا نسلم له ان قول القائل لامرأة أنت طالق عبارة عن ازالة مطلق القيد بل الظاهر من اللغة انه لفظ موضوع فيها لازمة قيد عصمة النكاح ولا اخبر عن ذلك وما استدلل به من أن لفظ الطء واللام والقاف موضوع في اللغة لازمة مطلق القيد لا يسلم أيضاً وهو دعوى وذلك هو المسمى عند النحاة بالاشتقاق الكبي وليس بالقوى عند المحققين وما قاله من ان لفظاً أنت طالق دلالة على انشاء ازالة قيد العصمة عرفية لا لغوية يتجه لرجحان دعوى المجاز على دعوى الاشتراك قال (وما ذلك الا لأن لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل منطلقه فلما اتفق زمان انعكس الحال فيه وصير منطلقه موضوعاً للانشاء وطالق لا يستعمل الاعلى النادرة لم يلزمه الطلاق بطالق الا بالنية والزمناء بمنطقه بغيرية

(٣) لاصواب اسقاط لفظ ازالة

عكس

يلزمه بطلان ذلك وان كانت رجعية في العدة وإنما يلزم الطلاق بقوله أنت طالق بالانشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي (الوجه الثالث) أنا وان سلمنا ان الطلاق وازالة العصمة كاتما معلومين قبل البعثة النبوية عند العرب الا اننا نقول الانشاءات عند العرب أيضاً تقدم على الشرع وتكون عرفية أما ولا فلائ العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبياً م لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما تحدث لنا واما ثانياً فلان العرب كانت تستعمل قبل البعثة الراء بقول البحر والقائط والخلا مع ذلك قد نص أئمة اللغة على انها

عرفي لا لغوي (الوجه الثالث) أنا وان سلمنا ان الطلاق وازالة العصمة كاتما معلومين قبل البعثة النبوية عند العرب الا اننا نقول الانشاءات عند العرب أيضاً تقدم على الشرع وتكون عرفية أما ولا فلائ العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبياً م لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما تحدث لنا واما ثانياً فلان العرب كانت تستعمل قبل البعثة الراء بقول البحر والقائط والخلا مع ذلك قد نص أئمة اللغة على انها

محازات لغوية وحقائق عرفية فلا تنافي بين قولنا الطلاق انشاء عرفي وبين كونه في الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد ان يعلم ان لفظ الطلاق انما ازال العصمة بغير الوضع للغوي بل بالوضع العرفي وانما هو محجاز عن اللغة لاحقيقة ومن قبيل لفظ الطلاق في كونه محجازا عن اللغة لاحقيقة بناء على رجحان المحاز على الاشتراك عقود المعاوضات والقسم كانت العرب في الجاهلية يتداولونها انشاءت وألفاظا عرفية منقولة فالعرف يتبدل من اللغة كما يتبدل من عرف آخر قبله والزام (٣٩) العقود من الطلاق وغيره ينبنى في الفتوى

على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ولا على عرف غيره وفي القضاء لمنازعة غيره لها نما ينبنى على عرفه لا على نيته لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف نافلا عن اللغة أم عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة وبالجملة فلا اعتبار بالاستعمال التجاري في زمن وقوع العقد فان كان لغة جرى الحكم بحسبه وان كان عرفا ناسخا لها أو لعرف ناسخ لها فكذا ذلك والله أعلم ﴿المسئلة الثالثة﴾ الاصل والقاعدة المعتمدة في العقود كلها انما هي النية والقصد مع اللفظ المشعر بذلك أو ما يقوم مقامه من اشارة وشبهها ثم اللفظ اما ان لا يشعر بالمقصود لغة ولا عرفا فلا بد من التنوية في الفتوى والقضاء معا واما ان يشعر بالمقصود لغة أو عرفا والعرف لغوي وشرعي ووقتي حادث فيحمل في القضاء دون

عكس مانحن عليه اليوم فاعلمنا أن لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع للغوي بل بالعرف الانشائي (فان قلت) ليس الطلاق وازالة العصمة أمرا اختص به بالشرعية بل العرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معروف عند العرب قبل البعثة فتكون ازالة العصمة بالوضع للغوي السابق على الشريعة لا يبرهن بتجدد بعد الشريعة (قلت) مسلم أن الطلاق وازالة العصمة كانا معلومين قبل البعثة النبوية عند العرب والانشاء عند العرب أيضا تقدم على الشريعة وتكون عرفية الاترى أن الر وايقه والبحر والغايط والخلأ ألفاظ كانت العرب تستعملها قبل البعثة ومع ذلك فقد نص ائمة اللغة على أنها محازات لغوية وحقائق عرفية فان العوائد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبينا أم لا فالجاهلية تحدث لها عوائد كما تحدث لنا ومن هذا عقود المعاوضات كانوا يتداولونها انشاءت وألفاظ عرفية منقولة ومن ذلك القسم انشاء عرفي وهو متقدم في الجاهلية فلا تنافي بين قولنا الطلاق انشاء عرفي وبين كونه في الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد أن يعلم أن لفظ الطلاق انما ازال العصمة بغير الوضع للغوي بل بالوضع العرفي وانما هو محجاز عن اللغة لاحقيقة وفائدة الفرق انه انما يفيدز وال عصمة بالعرف والعوائد وانها مدرك افادته كذلك لتنة لمناعها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب هو الوضع للغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى نظر إعادة ناسخة لاقتضاء ذلك فيكون الزوم هو الاصل حتى يطرا الناسخ المبطل واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم الزوم

عكس مانحن عليه اليوم فاعلمنا أن لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع للغوي بل بالعرف الانشائي (قلت) كلامه هذا مبنى على دعوى اتحاد معنى كل لفظ تصرف من الطاء واللام والقاف وهي غير مسلعة كما سبق قال فان قلت الى قوله في آخر الجواب انه محجاز عن اللغة لاحقيقة قلت جميع ما قاله في ذلك ظاهر صحيح وما قاله في أثناء الفصل من ان الفاظ عقود المعاوضات عرفية منقولة مبنى على رجحان المحاز على الاشتراك كما سبق قال (وفائدة الفرق انه اذا كان يفيد ازالة قيد العصمة بالعرف والعوائد وانها مدرك افادته كذلك بتقها معها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب هو الوضع للغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى يطرا الناسخ المبطل) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فانه كما يتبدل العرف من العرف كذلك يتبدل العرف من اللغة والزام العقود من الطلاق وغيره مبنى على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ولا على عرف غيره هذا فيما يرجع الى الفتوى واما ما يرجع الى الحكم فامر آخر لمنازعة غيره له فانما يحكم بعرفه لا بنيته لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف نافلا عن اللغة أم عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة وعلى الجملة فلا اعتبار بالاستعمال الجاري في زمن وقوع العقد فان كان لغة جرى الحكم بحسبه وان كان عرفا ناسخا لها أو لعرف ناسخ لها فكذلك هذا ان لم يرد ما رأيت فان لفظه فيه احتمال قال شهاب الدين (واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم الزوم

تنوية على ما يشعر به من عرفي ووقتي فشرعي فعرفي لغوي فالغوي أصلي وفي الفتوى على التنوية فالعرف الوقي فالشرعي فالغوي فاللغوي الاصل فان اجتمع في اللفظ الاصل والعرفي والشرعي والوقتي فالمعتبر الوقي في القضاء والفتوى فاذا تقرر ذلك فالالفاظ التي ذكر الفقهاء ان المراد بها مطلق الطلاق أو مقيدة لا تخول من ان تكون ارادة ذلك بها باللغة أو بعرف اللغة أو بعرف الشرع أو بعرف حادث بعد فان كانت لغوية أو عرفية أو شرعية فالذي يقتضيه النظر انها محمولة على مقتضاها في كل زمان وبكل مكان ومستند ذلك ان كل لفظ

ورد علينا من جهة الشارع فانحمله على عرفه أو على اللغة أو عرفها وإن كانت عرفية بعرف حادث فهذا هي التي ينتقل الحكم بها بتقال العرف كنية وحبلك على غار بك قال مالك ومن وافقه من العلماء يلزم القائل ذلك الثلاث ولا ينوي دخل أو لا بناء على أن اللفظ نقله عرف ذلك الوقت إلى العدد المعين وهو الثلاث حتى صار من أسماء الأعداد والمجاز لا يدخل في النصوص كأسماء العدد بل في الظواهر كأسماء الأجناس وصيغ العموم وهذه قاعدة لغوية (٤٠) وكل لفظ لا يجوز دخوله المجاز فيه لا يؤثر النية في صرفه عن موضوعه وهذه قاعدة

شرعية مجدية بنيت على الأولى وقال الشافعي وأبو حنيفة في حبلك على غار بك أن نوى الثلاث لزمه الثلاث أو واحدة فواحدة بآنية وقال ابن حنبل يقع الطلاق بالبتة والبتة وحبلك على غار بك بغير نية لشهرتها ويلزم بحبلك على غار بك الثلاث وقال ابن العربي من أصحابنا في كتاب القبس له الصحيح أن حبلك على غار بك والبائن والخلى والبرية والبتة واحدة ولا تزيد على قولك أنت

طالق وفي الترمذي عن ابن كنانة عن أبيه عن جده قال أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني طلقت امرأتى البتة فقال ما أردت فقلت واحدة فقال هي ما أردت فردها الى (قلت) قال الاميرى ضوء الشموع وقد تعارف الآن حبلك على غار بك في مطلق الإهمال حتى يخاطب الرجل ابنه مثلاً انتهى أي فعليه يكون كالكنية الخفية يجري على قوْلهم

من قبل اللغة حتى ثبت للزوم من جهة العرف كما في مطلقة ليس فيه إلا مجرد اللغة فلا جرم لا يزال ينفي عنه الزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر أثر هذا الفرق فيما يتنازع فيه من ألفاظ الطلاق صريحاً أو كناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم الزوم حتى يشبه النقل العرفي فلا يلزمه طلاق بخلاف ما لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو الزوم حتى ثبت النسخ وهذا فرق عظيم وأثر عظيم يحتاج إليه الفقيه فيما يعرض له من الألفاظ ﴿المسألة الثالثة﴾ وقع في المذهب لما لك رحمه الله ولاصحابه في كتاب التهذيب وغيره أن قول القائل حبلك على غار بك قال فيها مالك يلزمه الطلاق الثلاث ولا تقبل نيته أن أراد أقل منها وخلية وبرية وبآنية قال مني أو منك أو لم يقل أو أبنتك أو رددتك قال ابن عبد العزيز ثلاث في المدخول بها ولا ينوي في أقل منها وينوي في غير المدخول بها في طلاق فاكثر فإن لم ينو في ثلاث وقال ربيعة الخلية والبرية والبائن ثلاث في المدخول بها واحدة في غير المدخول بها قال ابن القاسم وأما قوله أن منك بآنية أو أنت بآنية فلا ينوي قبل الدخول ولا بعده بل يلزمه الثلاث وإذا قال في الخلية والبرية والبائن لم أرد طلاقاً فإن تقدم من كلامه ما يكون هذا جواباً بالصدق والأفلا فهذا كله نقل التهذيب وقال الشافعي النية نافعة فيما ينويه من عدد وقال أبو حنيفة أن نوى الثلاث لزمه الثلاث أو واحدة فواحدة بآنية وكذلك قولها في حبلك على غار بك وقال ابن حنبل يقع الطلاق بالخلية والبرية والبائن وحبلك على غار بك والحقى باهلك والبتة والبتة بغير نية لشهرتها يلزم بالخلية والبرية

من قبل اللغة حتى ثبت للزوم من جهة العرف كما في مطلقة ليس فيها إلا مجرد اللغة فلا جرم لا يزال ينفي عنه الزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر أثر هذا الفرق فيما يتنازع فيه من ألفاظ الطلاق صريحاً أو كناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم الزوم حتى يشبه النقل العرفي فلا يلزم طلاق بخلاف ما لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو الزوم حتى ثبت النسخ وهذا فرق عظيم وأثر عظيم يحتاج إليه الفقيه فيما يعرض له من الألفاظ (قلت قوله ذلك وتمثيله بقوله كما في مطلقة ليس فيه إلا مجرد اللغة كل ذلك مبني على دعواه أن كل لفظ انصرف من مادة الطاء واللام والقاف فهو دال على إزالة مطلق القيد وليس ذلك بمسلم ولا صحيح بل لفظه طالق وإن كانت من تلك المادة هي دالة على إزالة عصمة النكاح لغة ولفظة مطلقة وإن كانت من تلك المادة أيضاً فهي دالة على المسير وهم معنيان متغايران فلم ينتفلازوم الطلاق عن لفظة مطلقة لأنها ليس فيها إلا مجرد اللغة بل اتفقت لمغايرة حقيقة الطلاق لحقيقة الانطلاق فإذا قال القائل أنت طالق فهو ما أخبر عن زوال العصمة أو انشاءه وإذا قال أنت مطلقة فهو ما أخبر عن المسير ويسوغ استعماله انشاءً لا مبره أن قلنا بأن استعمال الألفاظ الخبرية في الانشاء قياساً والافتقار لذلك على السماع قال شهاب الدين ﴿المسألة الثالثة﴾ وقع لما لك رحمه الله في المذهب ولاصحابه في كتاب التهذيب وغيره أن قول القائل حبلك على غار بك إلى منتهى قول الامام وعلى هذه القاعدة تخرج الفتاوى في الألفاظ (قلت) جميع ذلك نقل لا كلام فيه

وإن قصده بأي كلام لزم كاستقني فلا يحل لاحد الآن أن يفتي فيه بالطلاق من غير نية إلا إذا تجدد بذلك عرف وحرام قال ابن عبد الحكم لاشيء على قائله إذا كان في بلد لا يريدون الطلاق وقال ابن القاسم إن أراد بقوله أنت حرام الكذب بالأخبار عن كونها حراماً وهي حلال حرمت ولا ينوي وقال صاحب الاستدكار في الحرام أحد عشر قولاً (١) قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها وينوي في غيرها (٢) وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وإن نوى تحريراً بها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون مولياً

والحرام

(٣) وقال أبو حنيفة إن نوى الطلاق فواحدة وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بآئنه وإن لم ينو فمكفارة يمين وهو مول وإن نوى الكذب فليس بشيء (٤) وقال سفيان إن نوى واحدة فبآئنه أو الثلاث فالثلاث أو يميناً فيمين ولا فرقة ولا يمين بكذبة لاشيء فيها* (٥) وقال الأوزاعي له مانوى والافيمين تكفر* (٦) وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطؤها حتى يكفر (٧) وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه الصلاة (٤١) والسلام قد حرم سرية مارية

(٨) وقال الشعبي تحريم المرأة

كتحريم المال لاشيء فيه

أي إلا الاستغفار لقوله تعالى

يا أيها الذين آمنوا اتقوا

طيبات ما أحل الله لكم

(٩) وقيل واحدة بآئنه (١٠)

وقال سعيد بن جبير عتق رقبة

(١١) وقال ابن عباس يمين

مغلظة (قلت) وقال الأمير

في شرح المجموع وضوء

الشموع شيخنا سمعت

من المشايخ ورأيت في

القول من الكتب أن العمل

بالمغرب جرى في الحرام

بطلقة بآئنه وقد نقله البنا في

وأشار إليه في نظم العمل

القاسي كما في كنون بقوله

وطلقة بآئنه في التحريم*

وحلف به لعرف الاقليم

لكنه ربما خالف عرف

مصر فانه شاع في ألسنتهم

الحرام مجمع للثلاث (وهنا

مهمة) وهوانه قد يقع على

الشخص الحرام فيراجعها

على مذهب الشافعي ثم يطلقها

ثلاثاً فيفتيه بعض المالكية

بعدم لزوم الثلاث بناء على

أن الحرام طلقة بآئنه والبائن

لا يرتد عليه طلاق

والحرام والحق باهلك وحبلك على غار بك ولا سبيل لي عليك وأنت على حرام واذهي فتزوجي وغطى شعرك وانت حرة الثلاث قال أبو حنيفة في ذلك كله واحدة بآئنه قال ابن العربي من أصح باب في كتاب القبس له الصحيح أن حبلك على غار بك والبائن والخلية والبرية والبتلة والبتة واحدة ولا تزيد على قولك أنت طالق وفي الترمذي عن ابن كنانة عن أبيه عن جده قل أبيت الذي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله أتني طلقت امرأتني البتة فقال ما أردت فقالت واحدة فقال هي ما أردت فردها إليه قال ابن يونس قال ابن القاسم إن قال وهبت لك صدقك يلزمه البتة ولا ينوي وقيل مالك في الكتاب إذا قال بائن مني أو برى أو خلية لا يصدق في عدم إرادته الطلاق لا بقرينة صدقة وإذا قل كل حلال على حرام تحرم عليه أزواجه نواهن أم لا إلا أن يخرجهن بنيته أو بلفظه ولا يحرم عليه غيرهن قال ابن يونس قال أصبغ الحلال على حرام أو حرام على ما أحله الله أو كل ما انقلب إليه حرام كله تحريم وقال ابن عبد الحكم في حرام لاشيء عليه إذا كان في بلد لا يريدون به الطلاق وقال ابن القاسم إن أراد بقوله أنت حرام الكذب بالأخبار عن كونها حراماً وهي حلال حرمت ولا ينوي قال صاحب الاستذكار في الحرام أحد عشر قولاً قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها ينوي في غير المدخول بها وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وإن نوى تحريم ما يغيب طلاقاً لزمه كفارة يمين ولا يكون مولياً وقال أبو حنيفة إن نوى الطلاق فواحدة وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدة بآئنه وإن لم ينو فكفارة يمين وهو مول وإن نوى الكذب فليس بشيء وقال سفيان إن نوى واحدة فبآئنه أو الثلاث فالثلاث أو يميناً فيمين (١) ولا فرقة ولا يمين بكذبة لاشيء فيها وقال الأوزاعي له مانوى والافيمين تكفر وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطؤها حتى يكفر وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقول الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم وكان عليه السلام قد حرم سرية مارية وقال الشعبي تحريم المرأة كتحريم المال لاشيء فيه لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا طيبات ما أحل الله لكم وقيل واحدة بآئنه وقال سعيد بن جبير عتق رقبة وقال ابن عباس يمين مغلظة وفي الجواهر المشهور لزوم الثلاث وينوي في غير المدخول بها وقال عبد الملك لا ينوي وقال ابن عبد الحكم ينوي واحدة في غير المدخول بها وعن مالك واحدة بآئنه وإن كانت مدخولاً بها قال الإمام أبو عبد الله المازري وأصل اختلاف الأصحاب في الألفاظ أن اللفظ أن تضمن اليمين والعدد نحو أنت طالق ثلاثاً لزم الثلاث ولا ينوي اتفاقاً في المدخول بها وغير المدخول بها أو يدل على اليمين فقط فينظر هل يمكن اليمين بالواحدة أو تتوقف على الثلاث إذا لم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالباً ويستعمل في غيره نادراً فيحمل على الغالب عند عدم النية وعلى التادير مع وجودها في الفتوى وإن تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته في الفتوى والقضاء فإن

(١) هكذا بالنصب في جميع النسخ والراجح الرفع

(٦ - الفروق - ل) فيجدله عليها قد أخطأه هذا لما راجعها على مذهب الشافعي صار معها في نكاح مختلف فيه والطلاق يلحق في المختار فيه بل ولولم يراجعها وعاشرها معاشرة الأزواج فالقواعد تقتضي حقوق الطلاق مراعاة لقول الشافعي أنه رجعي مع قول بعض الأئمة كالحنفية أن الجماع يكون رجعة من غير نية الرجعة وهو قول عندنا أيضاً كيف وهناك من يقول الحرام لا يخرجها عن عصمتها غايته يستغفر الله تعالى ولا شيء عليه كما تقدم ونعوذ بالله تعالى من رقة الدين اهـ بزيادة وبالجملة فأصل اختلاف

الاصحاب في ألفاظ الطلاق كما قال المازري ان اللفظ اثنان ضمن البيئونة والعدد نحو اثنان طالق ثلاثا لا يبيى اتفاقا في المدخول بها وغيرها لا يصدق في انه قصد اقل من الثلاث فيهما لا في القضاء ولا في الفتوى نعم يصدق قوله انه اراد انها طلقت ثلاث مرات من الولد في الفتوى دون القضاء نظرا للقاعدتين اللغوية والشرعية السابقتين فقبلاوا النية في رفع الطلاق بجملته اتحوا به لجنس آخر نظر الجواز دخول المجاز في أسماء الاجناس (٤٢) لانها من الظواهر ولم يقبلوها في رفع بعض الطلاق نظرا لكون أسماء الاعداد

نصوصا لا يدخل فيها المجاز وان كان الظاهر في بادي الرأي بطلان ذلك وان النية اذا قبلت في رفع السكك فأولى ان تقبل في رفع البعض وان لم يدل الاعلى البيئونة نظر هل يمكن البيئونة بالواحدة أو تتوقف على الثلاث اذا لم تكن معارضة فيه خلاف أو يدل على عدد غالبا ويستعمل في غيره نادرا فيحمل على الغالب عند عدم النية وعلى النادر مع وجودها في الفتوى وان تساوى الاستعمال أو تقارب قبلت نيته مع الفتوى والقضاء فان عدت النية فقليل يحمل على الأقل استصحابا للبراءة الأصلية وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور في الحرام انها تدل على البيئونة وانها لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث وفي غيرها بالواحدة ولكونها غالبية في الثلاث حلت قبل الدخول على الثلاث وينوى في الأقل والقول بعدم البيئونة

عدمت النية فقليل يحمل على الأقل استصحابا للبراءة الأصلية وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور في الحرام انها تدل على البيئونة وانها لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث وفي غيرها بالواحدة ولكونها غالبية في الثلاث حلت قبل الدخول على الثلاث وينوى في الأقل والقول بعدم البيئونة بناء على عدم ثبوتها ووضعها للثلاث في العرف كقوله أنت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا بناء على حصول البيئونة قبل الدخول وبعد الدخول وأنها لا تنفذ عددا ونقل عن ابن مسعدة واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ * قلت معنى التحريم في اللغة المنع فقوله أنت على حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعة فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر أنواع الكذب ليس في مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه في اللغة الاخبار عن الخلاء وانها فارغة وأما هي فارغة فلم يتعرض للفظ له وكذلك بأت معناه لغة المفارقة في الزمان أو المكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهي اخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهي اما كاذبة وهو الغالب واما صادقة ان كانت مفارقة له في المكان ولا يلزم بذلك طلاق كالمصرح وقال لها أنت في مكان غير مكاني وحبلك على غار بك معناه الاخبار عن كونها حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان يرعى بقرة وقصد التوسعة عليها في المرعى ترك حبلها من يده ووضعها على غارها وهو كنفها فتنقل في المرعى كيف شاءت فاذا لم تكن هناك نية كان اخباره عن كون المرأة كذلك كذبا

(قال قلت معنى التحريم في اللغة المنع فقوله أنت على حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعة فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر أنواع الكذب ليس في مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه في اللغة الاخبار عن الخلاء وانها فارغة وأما هي فارغة فلم يتعرض للفظ له وكذلك بأت معناه لغة المفارقة في الزمان أو المكان وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهي اخبارات صرفة ليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة اللغة فهي اما كاذبة وهو الغالب واما صادقة ان كانت مفارقة له في المكان ولا يلزم بذلك طلاق كالمصرح وقال لها أنت في مكان غير مكاني وحبلك على غار بك معناه الاخبار عن كونها حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان يرعى بقرة وقصد التوسعة عليها في المرعى ترك حبلها من يده ووضعها على كتفها فتنقل في المرعى كيف شاءت فاذا لم تكن هناك نية كان اخباره عن كون المرأة كذلك كذبا) قلت الاصل والقاعدة للعامة في العقود كلها انما هو النية والقصد مع اللفظ الشعر بذلك أو ما يقوم مقام اللفظ من اشارة وشبهها ثم اللفظ انما يشعر بالقصد لغة أو عرفا وعلى كلا الوجهين هو محمول على ما يشعر به في القضاء دون تنويه وفي الفتوى هما وأما ما لا يشعر بالمقصود لغة ولا عرفا فلا بد من التنويه في الفتوى والقضاء معا بعد تقرير ذلك لا تخالو الالفاظ المذكورة بان المراد بها مطلق الطلاق أو مقيد منه أن تكون ارادة ذلك بها باللغة أو بعرف اللغة أو بعرف الشرع

بناء على عدم ثبوتها ووضعها للثلاث في العرف كقوله أنت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا وبناء على حصول البيئونة قبل الدخول وبعد الدخول بها وانها لا تنفذ عددا ونقل عن ابن مسعدة واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ. اه وهو يشير الى أمور * أحدها ان نحو الحرام من الالفاظ التي لم تستعمل في أصل اللغة ولا في عرفها ولا في عرف الشرع في ازالة العصمة اما ان ينقله العرف الحادث الوقي من موضوعه الى البيئونة فقط أو مع العدداً وان

أصل الطلاق فتكون أفادته ذلك بالعرف لا بالوضع اللغوي * وثانيها ان مجرد الاستعمال من غير تكرار لا يكفي في النقل بل لابد من تكرار الاستعمال بحيث يفهم المنقول اليه بغير قرينة و يكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ في مجازة ولا يكون منقولاً ولا مجازاً راجحاً البتة كاستعمال لفظ الاسدي في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو في السخى والضحي أو الشمس أو القمر أو الغزال في جيل الصورة وذلك يتكرر على السنة الناس (٤٣) تكراراً كثيراً ومع ذلك التكرار

الذي لا يحصى عدده لم يقل أحد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل لا تحمل عند الاطلاق الاعلى الحقائق اللغوية حتى يدل على انها أريد بها هذه المجازات ولابد في كل مجاز منها من النية والقصد الى استعمال اللفظ فيه فهذا ضابط في النقل لابد منه فاذا أحطت به علمنا ظهورك الحق في هذه الالفاظ وهوانا لانجد أحد في زماننا يقول لامرأته عند اذاعة تطليقها حبلك على غاربك ولأنت بريئة ولا وهبتك لاهلك بل هذا لم نسمعه قط من اطفالين ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لم يكف ذلك في اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم نقر به فالمستعمل لهذه الالفاظ ان كان استعماله اياها وليس فيها عرف وقتي بل كانت لغوية وضعاً أو عرفاً أو شرعية لزم حملها على مقتضاها الشرعي فاللغوي العرفي فالاصلي في كل زمان وبكل مكان

وان قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين البقرة في انها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مزارعها كذلك فهذا لا يتحقق الامع النية كسائر المجازات اذا فقدت فيها النية كان اللفظ منصرفاً بالوضع للحقيقة فيصير كذبا وكذلك جميع ما ذكر من الالفاظ فحينئذ انما تصير هذه الالفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله بنقل العرف لها في رب أحداه (١) أن ينقلها العرف عن الاخبار الى الانشاء وثانيها أن ينقلها الرتبة أخرى وهي زوال العصمة بالانشاء الذي هو انشاء خاص أخص من مطلق الانشاء لانه لا يلزم من نقلها للانشاء أن تفيد زوال العصمة لان أصل الانشاء أعم من زوال العصمة فقد يصدق بانشاء البيع أو العتق أو غير ذلك والقاعدة أن الدال على الأعم غير دال على الأخص فلا تدل بنقلها الى أصل الانشاء على زوال العصمة بل لابد من نقلها الى خصوصه فتفيد زوال العصمة حينئذ وثالثها أن ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد وهي الثلاث فان زوال العصمة أعم من زوالها بالعدد الثلاث فهذه رتبة ثلاث لابد من نقل العرف اللفظ اليها حتى يفيد الطلاق الثلاث فهذه الرتبة التي أشأها الإمام أبو عبد الله المازري رحمه الله بقوله اما أن يكون اللفظ يفيد الينونة أو الينونة مع العدد أو أصل الطلاق

أو يعرف حادث بعد فاما ان كانت لغوية وضعاً أو عرفاً أو شرعية فالذي يقتضيه النظر انها محمولة على مقتضاها في كل زمان وبكل مكان ومستند ذلك ان كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع فانما يحمله على عرفه أو على اللغة أو عرفها وأما ان كانت عرفية بعرف حادث فهذه هي التي ينتقل الحكم بها بالتقال العرف والله أعلم قال (وان قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين البقرة في انها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تبقى البقرة في مزارعها كذلك فهذا لا يتحقق الامع النية كسائر المجازات الى قوله وكذلك جميع ما ذكر من الالفاظ مطلقاً هذا صحيح مستقيم على تقدير ان تلك الالفاظ لم تصر عرفاً قال فحينئذ انما تصير هذه الالفاظ موجبة لما ذكره مالك رحمه الله تعالى بنقل العرف لها في رب أحداه (١) أن ينقلها العرف عن الاخبار الى الانشاء وثانيها أن ينقلها الرتبة أخرى وهي انشاء زوال العصمة الذي هو انشاء خاص أخص من مطلق الانشاء لانها لا يلزم من نقلها للانشاء أن تفيد زوال العصمة لان أصل الانشاء أعم من زوال العصمة فقد يصدق بانشاء البيع أو العتق أو غير ذلك والقاعدة ان الدال على الأعم غير دال على الأخص فلا تدل بنقلها الى أصل الانشاء على زوال العصمة بل لابد من نقلها الى خصوصه فتفيد زوال العصمة حينئذ قلت كلامه هذا يوهم ان هذه الالفاظ يتأتى أن تدل على مطلق الانشاء دون خصوصه وذلك غير متجه بل لابد أن تدل على انشاء خاص فالنقل اذا ليس له رتبة غاية أن يكون نقله لغير زوال العصمة أو لزوالها قال شهاب الدين (وثالثها أن ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد الى قوله أو أصل الطلاق) قلت وهذا كما تقدم

(١) هكذا في جميع النسخ والصواب احداها وكذا المعطوفان

وان كان استعماله اياها وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه ان كان عرفاً للمستعمل والافال لغوي العرفي والافال لغوي الاصلي فان أفتى الفقيه عند وجود العرف الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوي للعرفي أو اللغوي الاصلي وألغى العرف الوقتي فهو مخطئ وان أفتى بالترتيب المذكور عند وجود العرف الوقتي فهو مصيب * وثالثها ان الملقى اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظه من هذه الالفاظ وكان عرف بلد الملقى في هذه الالفاظ الطلاق الثلاث أو غيره من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله هل هو من أهل بلد الملقى فيفتيه حينئذ

بحكم ذلك البلد فهو من بلد آخر فيسأله حينئذ عن المشتهر في ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه ان يفتيه بحكم بلده كالموقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم ان يلزم المشتري بسكة بلده بل بسكة بلد المشتري ان اختلف السكتان فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبالاخطاء بها يظهر لك ان اجراء الفقهاء المقتنين للمسطورات في كتبهم على أهل الامصار في سائر الاعصار ان كانوا يفعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي ففعلهم (٤٤) خطأ على خلاف الاجماع وهم عصاة آمنون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل

غير انه قد بقيت في القاعدة التي أشار إليها غوار لم يفصح بها وهو يريد ما هو في أمور أحدها ان هذه الالفاظ عرقية لا لغوية وانما تفيد بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي وثانيها ان مجرد الاستعمال من غير تكرار لا يكفي في النقل بل لا بد من تكرار الاستعمال الى غاية يصير المنقول اليه يفهم بغیر قرينة ويكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد تكرر اللفظ في مجازة ولا يكون منقولاً ولا مجازاً ارجحاً البتة كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو السخى والضحي أو الشمس والقمر وللغزال في جيل الصورة وذلك يتكرر على ألسنة الناس تكراراً كثيراً ومع ذلك التكرار الذي لا يحصى عدده لم يقل أحد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل لا تحتمل عند الاطلاق الاعلى الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على انها يريد بها هذه المجازات ولا بد في كل مجاز منها من النية والقصد الى استعمال اللفظ فيه فعلمنا حينئذ ان النقل لا بد ان يكون بتكرار الاستعمال فيه الى حد يصير المتبادر منه للذهن والفهم هو المجاز الراجح المنقول اليه دون الحقيقة اللغوية فهذا ضابط في النقل لا بد منه فاذا احطت به عما ظهر لك الحق في هذه الالفاظ وهو ان لا نجد احد ادى زماناً يقول لامرأته عند ارادة تطبيقها حبلك على غاربك ولا أنت بريئة ولا وهبتك لاهلك هذا لم نسمعه قط من المطلقين ولو سمعناه وتكرر ذلك على سمعنا لم يكف ذلك في اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم تقريره وما لفظ الحرام فقد اشتهر في زماننا في أصل ازالة العصمة فيفهم من قول القائل انت على حرام أو الحرام يلزمني انه يطلق امراته امانه اطلاقاً ثلاثاً فانا لانجذب في انفسنا انهم يريدون ذلك في الاستعمال هذا قوله فيما يتعلق بمصر والقاهرة فان كان هناك بلد آخر تكرر استعمال عندهم في الحرام أو غيره من الالفاظ الثلاث حتى صار هذا العدد هو المتبادر من اللفظ حينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ واياك ان تقول اننا نفهم منه الا الطلاق الثلاث لان مالكا رحمه الله قاله اولاً ولا نه مسطور في كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام كما في لفظ الدابة والبحر والرواية فالفقيه والعامي في هذه الالفاظ سواء في الفهم لا يسبق الى افهامهم الالمانى المنقول اليها فهذا هو الضابط لفهم ذلك من كتب الفقه فان النقل انما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك

لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلاً لها ولا علمين بمداركها وشروطها واختلاف أحوالها وان كانوا فعلموه مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ وسبب اختلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء هو اختلافهم في تحقيق وقوع النقل العرفي هل وجد فيتبع أم لم يوجد فيتبع موجب اللغة واذا وجد النقل فهل وجد في أصل الطلاق فقط أو فيه مع البيونة أو مع العدد كما تقدم تقريره واذا لم يوجد نقل عرفي وبقى موجب اللغة فهل يلاحظ نصوص اقتضت الكفارة في مثل هذه أو لا أو القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فقد اتفقوا على هذه المدارك غير انه لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر وقع اختلافهم في الحكم فلو وقع اتفاقهم على وجوده لوقع الاتفاق على

في الرتبة الثانية قال (غير انه قد بقيت في القاعدة التي أشار إليها غوار لم يفصح بها وهو يريد ما هو في أمور أحدها ان هذه الالفاظ عرقية الى قوله فهذا ضابط في النقل لا بد منه) قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر قال (فاذا احطت به عما ظهر لك الحق في هذه الالفاظ الى قوله حينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك اللفظ) قلت وما قاله في هذا الفصل أيضاً صحيح قال (واياك ان تقول اننا نفهم منه الا الطلاق الثلاث لان مالكا قاله اولاً ولا نه مسطور في كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلًا لك من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لسائر العوام الى قوله بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك)

الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتب الحكم عليها وكذلك مدرك من بعدهم من العلماء كالامام مالك وسائر الأئمة وهو اعتبار العرف الوقتي ان كان والا فاللغوي والا فالأصلي لا القياس ولا النص بالاستقراء والاجماع أما الاستقراء فله وجهان أحدهما انه لا يمكن ان يكون مدركهم في حمله هذه الالفاظ على ما ذكره من الانشاء لاعلى ما تقتضيه اللغة من الخبر وهو القياس أو النص فانا نعلم مسائل الطلاق وشروط القياس وليس فيها ما يقتضي

القياس على ما ذكره ولا فيها آية من كتاب الله تعالى تقتضي أكثر ما قاله القائلون بالكفارة التي دلت عليها آية التحريم ولم نجد أحدا من العلماء في كتب الفقه والخلاف روى في هذه الأحكام حديثا عن أحد من الصحابة أو التابعين وقد وقعت هذه المسئلة بينهم رضى الله تعالى عنهم بلا شبهة * وثانيهما ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم يجعلون ما ظفروا به وفقدوا غيره من المدرك المناسب للفرع معتمدا لذلك الفرع في حق الامام المجتهد الاول الذي أفتى بذلك الفرع وفي حقهم (٤٥) أيضا في الفتيا والتخريج ونحن قد

استقرأنا هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسباً الا اعتبار العرف في الوقتي الخ فوجب جعل ذلك مدرك الاثمة افتاء وتخريجاً وعدم العدول عن ذلك كما يشهد لذلك ان مما أجمع عليه الفقهاء القياسيون وأهل النظر والرأى والاعتبار اننا في كلام الشرع اذا فسرنا بالمناسبة جزءنا بزيادة الحكم البها مع تجويز ان لا يكون الحكم كذلك عقلاً لأن الاستقراء أو جب لنا ان لانعرج على غير ما وجدناه ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب فأولى ان نعمل ذلك في كلام غير صاحب الشريعة بل نحمل كلام العلماء على المناسب لتلك الفتاوى السالم عن المعارض نعم اذا وجدنا مناسبين تعارضاً أو مدركين تقابلاً فينبذ بحسن التوقف وأما الاجماع فقد قدمنا لك كلام الامام أبي عبد الله المازري امام الفقه وأصوله وحافظ متقن لعلم الحديث وفنونه وله في جميع ذلك

اذا تقرر ذلك فيجب علينا امور احدها ان نعتقد ان مالكا أو غيره من العلماء انما أفتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام لان زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الالفاظ للعاني التي أفتوا بها فيها صونا لهم عن الزلل وثانيها اننا اذا وجدنا زماننا عريان ذلك وجب علينا ان لا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ لان انتقال العوائد يوجب انتقال الاحكام كما نقول في النقود وفي غيرها فاننا فتى في زمان معين بان المشترى يلزمه سكة معينة من النقود عند الاطلاق لان تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان فاذا وجدنا بلداً آخر وزماناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا الى السكة الثانية وحرمت الفتيا بالاولى لاجل تغير العادة وكذلك القول في نفقات الزوجات والذرية والاقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتنقل الفتوى فيها وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض الصدقات عند الدخول أو قبله أو بعده في عادة نفتي أن القول قول الزوج في الاقباض لانه العادة وتارة بان القول قول المرأى في عدم القبض اذا تغيرت العادة أو كانوا من أهل بلد ذلك عاداتهم وتحرم الفتيا لهم بغير عاداتهم ومن أفتى بغير ذلك كان خارقاً للاجماع فان الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها وكذلك التلوم للخصوم في تحصيل الديون للغرماء وغير ذلك مما هو مبني على العوائد مما لا يحصى عدده متى تغيرت فيه العادة تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاول واذا وضع لك ذلك اتضح لك ان ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا في هذه الالفاظ بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع وان من توقف منهم عن ذلك ولم يجز المسطورات في الكتب على ما هي عليه بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك انه على الصواب سالم من هذه الورطة العظيمة فتأمل ذلك

قلت قد تقدم ان المعتمد في قاعدة العقود كلها قصد اليها مع اللفظ المشعر بها لاشعار اللفظ لغوى أصلى أو لغوى عرفي أو شرعي أو عرفي حادث وقتي في الفتوى المتعبر بالنية فان لم تكن فالوقت فان لم تكن فالشرعي فان لم يكن فاللغوى العرفي فان لم يكن فاللغوى الاصلى فان اجتمع في اللفظ الاصلى والعرفي والشرعي والوقت فالتعبر بالوقت وفي الحكم لا تعبر بالنية ويعتبر ما عداها على ذلك الترتيب والله أعلم قال شهاب الدين (اذا تقرر ذلك فيجب علينا أمور احدها أن نعتقد أن مالكا أو غيره من العلماء انما أفتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام الى قوله تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاولى) قلت ما قاله ظاهر صحيح والله أعلم قال شهاب الدين (واذا وضع لك ذلك اتضح لك أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء في هذه الالفاظ من الفتيا بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع الى قوله فتأمل ذلك) قلت المستعمل لهذه الالفاظ ان كان استعماله اياها وفيها عرف وقتي لزم حملها عليه والافعلى الشرعي والافعلى العرفي والافعلى اللغوى فان أفتى الفقيه الوقتي بهذا الترتيب عند وجود العرفي الوقتي فهو مصيب وان أفتى عند وجود العرفي الوقتي باعتبار العرف الشرعي أو اللغوى العرفي أو اللغوى الاصلى وألغى العرف الوقتي فهو مخطئ

اليدين البيضاء والرتبة العالية المفيد ان سبب الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره فكتفي به قدوة في مدرك هذه الفروع ومعتمدا في ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ والمصنفين ولم نجد لهم مخالفاً فكان ذلك اجماعاً من أئمة المذهب فالتشكيك بعد ذلك انما هو طلب للجهل الويل وسبيل لغواية التضليل والله أعلم * المسئلة الرابعة * يكون الانشاء بالكلام النفاذي كما يكون بالكلام اللساني ولذلك ثلاث صور * الصورة الاولى الاسباب والشروط والموانع الشرعية ان شاء الله تعالى في افرادها وما ورد من الكتاب

والسنة في ذلك انما هو أدلة على مقام بذات الله تعالى من هذه الانشآت لانفسها والايلازم اتحاد الدليل والمدلول فانشأت تعالى السبيبة في زوال الشمس لوجوب الظهر وأزل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس دال على مقام بذاته من هذا الانشاء وكذلك انشاء الشرطية في الزكاة وفي الحول وفي الصلاة في الظهارة والمناعبة من المبرات في السكفر ومن الصلاة في الحدث وجعل ما ورد في ذلك دال على مقام بذاته من هذه الانشآت (٤٦) * الصورة الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والتحريم والسكراهة

والاباحة كلها قائمة بذاته تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع انما هي أدلة على مقام بذاته تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا قال لعلامة اسقني فقد أنشأ في نفسه إيجابا وطلب الماء قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهي وغير ذلك الا ان انشاء الخلق لهذه الامور حادث وفي حق الله تعالى قديم بمعنى ان الله تعالى في الازل يوجب مثالا على من يمكن وجوده مجتمع الشرائط مزال الموانع فيتقدم منه تعالى الطلب على وجود المطلوب كما ان أحدنا يمجّد في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولدان رزقه وهو الآن لاولده فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب وكون الانشاء لابد وان يكون طارئا على الخبر كما انما هو في الانشاء والخبر اللغويين أمّا الكلام بنفسه فواحد يختلف باختلاف متعلقاته فان تعلق بأحد النقيضين

ومن الاغوار التي لم ينبه عليها الامام أبو عبد الله المازري ان المفتي اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظة من هذه الالفاظ وعرف بلد المفتي في هذه الالفاظ الثلاث أو غيرهم من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله هل هو من أهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ بحكم ذلك البلد أو هو من بلد آخر فيسأله حينئذ عن المشتبه في ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه أن يفتيه بحكم بلده كما لو وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم بحكم على الحاكم أن يلزم المشتري بسكة بلده بل بسكة بلد المشتري ان اختلفت السكتان فهذه قاعدة لابد من ملاحظتها وبالا حاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار وذلك خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل لدخولهم في الفتوى وليسوا أهلا لها ولا عاينين بمدارك الفتاوى وشروطها واختلاف احوالها فالحق حينئذ ان اكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي وانها كنيات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الابالية وان لم تكن له نية لم يلزم شيء حتى يحصل فيها نقل عرفي كما تقسم بينه فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ اليه من بينونة أو وعد أو غير ذلك فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقهاء الصحيح (قاعدة) المجاز لا يدخل في النصوص بل في الظواهر فقط فن أطلق العشرة وأراد السبعة فهو مخطئ لغة ومن أطلق صيغ العموم وأراد الخصوص فهو مصيب لغة لا نهأوا هرو وأسماء الاعداد عندهم نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة (قاعدة) كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا يؤثر النية في صرفه عن موضوعه لان النية لا تصرف اللفظ الى معنى الا اذا كان يجوز الصرف اليه لغة هذه قاعدة شرعية والاولى قاعدة لغوية فبنيت الشرعية على اللغوية وهي القاعدة الشرعية المحمدية

قال شهاب الدين (ومن الاغوار التي لم ينبه عليها الامام أبو عبد الله الى قوله ان اختلفت السكتان) قلت ما قاله هنا صحيح ظاهر والله أعلم قال (فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبالا حاطة بها يظهر لك غلط كثير من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الامصار في سائر الاعصار الى قوله واختلاف احوالها) قلت ان كانوا فاعلوا ذلك مع وجود عرف وقتي ففعلهم خطأ كما قال وان كانوا فاعلوا مع عدم العرف الوقتي فليس بخطأ والله أعلم قال شهاب الدين (فالحق حينئذ ان اكثر هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي وانها كنيات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية الى قوله فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقهاء الصحيح) قلت ليس الامر في تلك الالفاظ كما قال بل فيها عرف شرعي أو لغوي فيلزم بها الطلاق من غير تنويه والله أعلم قال شهاب الدين (قاعدة) المجاز لا يدخل في النصوص الى قوله وأسماء الاعداد نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة) قلت ما قاله صحيح ظاهر قال (قاعدة) كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا يؤثر النية في صرفه عن موضوعه الى قوله وهي قاعدة شرعية محمّدية) قلت ما قاله أيضا صحيح والله أعلم

الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر وان تعلق بأحد هما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود وهو الايجاب أو في طرف العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية بينهما فهو الاباحة ولا ترتيب بين هذه الانواع بل ينشأ بين أصل الكلام رتبة عقلية لازمانية لان العقل يقضي بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقديم اعقليا لازما نيا فلا تلزم منافاة الازل للكلام النفساني ولا الحدوث وكون هذه الاحكام انشأت لا اخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى يتضح بوجهين * أحدهما انها لا تقبل

وعلى

الوجود أو العدم على وجه التبع فهو الخبر وان تعلق بأحد هما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود

فهو الايجاب أو في طرف العدم فهو التحريم أو تعلق بالتسوية بينهما فهو الاباحة ولا ترتيب بين هذه الانواع بل ينشأ بين أصل الكلام رتبة عقلية لازمانية لان العقل يقضي بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقديم اعقليا لازما نيا فلا تلزم منافاة الازل للكلام النفساني ولا الحدوث وكون هذه الاحكام انشأت لا اخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى يتضح بوجهين * أحدهما انها لا تقبل

التصديق والتكذيب * وثانيهما انه لو كانت اخبارا شغرت ارادة العقاب للزم اما وجوب عقاب كل عاص واما الخلف والثاني محال على الله تعالى والاول باطل لاجاعنا على حصول العفو في كثير من الصور والتي لا تخصي وللنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقال عليه الصلاة والسلام التوبة والاسلام يحجب ما قبله * وللصورة الثالثة اختلفت اقوال الانمة في قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم (٤٧) والصحيح قول مالك رحمه الله

تعالى الواجب في الصيد مثله من النعم بطريق الاصلالة ثم يقوم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب الفقه وأما قول الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يتصور الحكم فيما أجمع عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فإن الحكم لا بد فيه من الاجتهاد والاجتهاد في مواقع الاجماع لا يصح لأنه سعي في تخطئة المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع لجوابه ان الحكمين في زماننا ينشآن الازام على قاتل الصيد ويكون مدرهما في ذلك هو الاجماع في الصورة المجمع عليها والنصوص والاقية في الصورة التي لم يجمع عليها فالحكم في زماننا عام في الجميع والنص باق على العموم ولا حاجة لتخصيصه ويوضح ذلك ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم وبين المفتي والحاكم من أن الحكم انشاء لنفس ذلك

وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء بان القائل أنت حرام أو البتة أو غير ذلك من الالفاظ لا ينوي في أقل من الثلاث بناء على ان اللفظ تنقل الى العدد المعين وهو الثلاث فصار من جملة أسماء الاعداد وأسماء الاعداد لا يدخلها المجاز فلا تسمع فيها النية للقاعدتين المتقدمتين وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل أنت طالق ثلاثا ويريد اثنتين لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتوى أو يريد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته في الفتى دون القضاء لان الاول أدخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني أدخل النية في اسم جنس الطلاق فحوله لطلق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية فدخل المجاز في اسم الجنس لا في العدد والمجاز في أسماء الاجناس جائز بخلاف أسماء الاعداد فقبلت النية في رفع الطلاق بجملة لتحويله لجنس آخر ولم تقبل في رفع بعضه وهذا يظهر في بادي الرأي بطلانه وان النية اذا قبلت في رفع الكل أولى ان تقبل في رفع البعض والسر ما تقدم تقريره * فان قلت ما ذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء وكيف ساغ الخلاف مع وضوح هذا المدرك * قلت سبب اختلافهم رضي الله عنهم اختلافهم في تحقيق وقوع النقل للعرف هل وجد فينبع أو لم يوجد فيتبع موجب اللغة أو وجد النقل فهل وجد في أصل الطلاق فقط أو فيه مع البيئونة أو مع العدد كما تقدم تقريره واذ لم يوجد نقل عرفي وبقي موجب اللغة فهل يلاحظ نصوص اقتضت الكفارة في مثل هذا أم لا أو القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فهذا هو سبب اختلافهم رضي الله عنهم مع اتفاقهم على هذه المدارك المذكورة غير أنهم لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر وأما وقوع الاتفاق على وجودها ووقع الاتفاق على الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتب الحكم عليها فان قلت فلعل مدرك

قال (وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء بان القائل أنت حرام أو البتة أو غير ذلك من الالفاظ لا ينوي في أقل من الثلاث الى قوله للقاعدتين المتقدمتين) قلت ما قاله هنا صحيح ويلزم عن ذلك أن لفظاً أنت حرام وطاق البتة ثبت فيه عرفا ما شرعى أو لغوي بخلاف ما قاله قبل قال (وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل أنت طالق ثلاثا ويريد اثنتين لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتوى أو يريد انها طلقت ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته في الفتى دون القضاء لان الاول أدخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني أدخل النية في اسم جنس الطلاق فحوله لطلق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية الى قوله والسر ما تقدم تقريره) قلت ما قاله هنا صحيح أيضا والله أعلم قال شهاب الدين (فان قلت ما ذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في هذه الالفاظ الى قوله فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها وترتيب الاحكام عليها) قلت ما قاله هنا متجه ويمكن أن يكون ما ذكره سبب اختلافهم والله أعلم قال (فان قلت فلعل مدرك

الازام ان كان الحكم فيه أول نفس تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بأن الموات اذا بطل احياء صار مباحا للجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب الشرع وان الحاكم ملزم بالمفتي مخبر وان نسبتها لصاحب الشرع كنسبة نائب الاحكام والمترجم عنه فتأنيبه ينشئ أحكاما لم تقرر عنده مستنبية بل ينشئها على قواعد كما ينشئها الاصل ولا يحسن من مستنبية ان يصدره فيما حكم به ولا يكذب به بل يخطئه أو يصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم يخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمته

أولغير ذلك من وائع الفهم فلا حاسم ان صدقه ان كذب وقد وضع الاصل في هذا الفرق كتابا نفيسا فيه أربعون
مسئلة تتعلق بتحقيقه سماه بالاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وأما قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه
النص باق على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمة على طريق الفاصل الشاهد مستدلا بأربعة أمور * أحدها ان الجزاء
جعل قوله تعالى فجزاء مثل (٤٨) ما قتل من النعم للثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبة في المثل الذي هو القيمة لا للصيد

نفسه * وثانيها انه يلزم
على جعل الجزاء للثل
لا للصيد ان قوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم
عام في جميع أنواع الصيد
لا خاص بما لا مثل له من
النعم كالعصافير والمثل
وغيرها بخلاف جعل الجزاء
للصيد لا للثل وعدم
التخصيص أولى * وثالثها
ان الله تعالى اشترط
الحكمين وذلك انما يتأتى
بإفيا على عمومه اذا جعلنا
الجزاء للثل لا اذا جعلناه
للصيد اذا يلزم من اجماع
الصحابه رضوان الله تعالى
عليهم على تقويم صيدان
لا تقومه نحن بعد ذلك
لاختلاف القيمة في أفراد
النوع الواحد ولا يغني
تقويم عن تقويم فيبقى
العموم على عمومه في
الصحابه ومن بعدهم
و يلزم بعد اجماع الصحابة
على ان في الضبع شاة وفي
البقرة الوحشية بقرة وفي
النعام بدنة وغير ذلك
من الصور التي يفرض
حصول الاجماع فيها ان

مالك نص أو قياس فنستمر فتاويه في جميع الاعصار والامصار ولا يلزم تغييرها بتغير العوائد فان ذلك انما
يلزم فيما مدركه العوائد انما هو بالنصوص أو الاقيسة فينبأ بدقيكون المفتى بموجبات المنقولات في الكتب
مصيلا لمخطئا ولا يجتمع بمالك حتى يسأله عما في نفسه ومع الاحتمال لاتعين الخطئة ويجب اتباع موجب
المنقولات عن الأئمة من غير اعتراض لانما مقدون لهم رضي الله عنهم لاعتراضهم عليهم ومتى وجدنا
فتاويهم وجهلنا مدركها نقلناها كما وجدناها لمن يسألنا عن المذهب فانا مقلدون لا مجتهدون * قلت
الجواب عن هذا السؤال من وجوه الاول الاستقراء فانا لسنا جاهلين باللغة الى حد لا نعلم مدلول هذه
الالفاظ لغة مع انها من الالفاظ المشهورة لامن الحوشية وقد تقدم أن اللغة انما تقتضي الخبر لا ما ذكره من
الانشاء ولا يمكن أن يكون مدركهم القياس فانا نعلم مسائل الطلاق وشرايط القياس وليس فيها ما يقتضي
القياس على ما ذكره وليس فيها آية من كتاب تقتضي أكثر مما قاله القائلون بالكفارة التي دل عليها
آية التحريم والاحاديث لم نجد أحدا من العلماء روى في هذه الاحكام حديثا وقد وقعت هذه المسألة
بين الصحابة وبين التابعين رضي الله عنهم ولم نجد أحدا في كتب الفقه والاختلاف روى عن أحد منهم
انه روى في ذلك حديثا فلم يبق سوى العوائد الثانی ان الامام أباعبد الله المازري امام الفقه وأصوله
وحافظ متقن لعلم الحديث وفنونه وله في جميع ذلك اليد البيضاء والرتبة العالية وقد تقدم ما قاله في هذه
المسألة من القواعد وأشار الى ان سبب الخلاف فيها نقل العوائد كما تقدم بسطه فكفي به قدوة في مدرك
هذه الشروع ومعتمدا في ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ والمصنفين
ولم نجد لهم مخالفا فكان ذلك اجماعا من أئمة المذهب فالتشكيك بعد ذلك في المدرك انما هو طلب
للجهل وسبيل لغواية التضليل * الثالث ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم اذا ظفروا للنوع بمدرك
مناسب وفقدوا غيره جعلوه معتمدا لذلك الفرع في حق الامام المجتهد الاول الذي أفتى بذلك الفرع
وفي حقهم أيضا في الفتيا والتخريج واستقراء أحوال الفقهاء في مسلك النظر وتحرير الفروع
يقتضي الجزم بذلك فكذلك يجب ههنا ونحن استقرينا هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسبا الا
العوائد فوجب جعلها مدرك الأئمة افتاء وتخريجا والعدل عن ذلك بعد ذلك انما هو التزام للجهالة
من غير معنى مناسب ويؤيد ذلك اننا في كلام الشرع اذا ظفروا بالمناسبة جزمنا بإضافة الحكم اليها مع
تجوز ان لا يكون الحكم كذلك عقلا لكن الاستقراء أوجب لنا ذلك ولا نخرج على غير ما وجدناه
ولا نلتزم التعبد مع وجود المناسب ههنا أجمع عليه الفقهاء القياسون وأهل النظر والرأي والاعتبار
فالولى ان نفعل ذلك في كلام غير صاحب الشريعة بل نحمل كلام العلماء على المناسب لتلك الفتاوى السالم

مالك رحمه الله نص أو قياس فنستمر فتاويه في جميع الاعصار والامصار الى آخر الجواب) فأت قد
سبق القول في ذلك وان المعبر العرف الوقتي ان كان والا فالشرعي والا فالغوى والا فالاصلي فان
أراد ذلك فاقاله صحيح

ذلك يتعين ولا يبقى لاحكام منا والاجتهاد بعد ذلك معنى البتة الا في الصور التي لم يجمع فيها الصحابة
كالقيل وغيره من أفراد الصيد فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل * ورابعها ان الصيد متلف بيوم المتلفات فتجب فيه القيمة
كسائر المتلفات فجوابه عن الامر الاول ان الآية كما قرئت فجزاء مثل بالاضافة فصارت محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه كذلك
قرئت فجزاء بالتثنية ومثل ما قتل من النعم نعمته فتكون صريحة فيما ذكرنا من كون الجزاء للصيد للثل فيجب حمل على ما ذكرناه

جما بين القراءتين وهو أولى من التعارض وعن الأمر الثاني أن الضمير في قوله تعالى ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر وهو مرجعه في قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم على عمومه من غير تخصيص كافي قوله تعالى إلا أن يعفون خاص بالرشيدات والمطلقات مرجعه على عمومه من غير تخصيص وكذلك قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن خاص بالجمعيات مع بقاء المطلقات مرجعه على عمومه وعن الأمر الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشآن الإلزام وأنه لا ينشأ حكم الصحابة (٤٩) رضوان الله تعالى عليهم اذ

لونا فاه وكان رد الحكمهم لكان حكمهم أضرار على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه عليه الصلاة والسلام حكم في الضع بشاة أيضا وعن الأمر الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجواهر بل من باب الكفارات لانه تعالى سماه كفارة في قوله سبحانه وتعالى أو كفارة طعم مساكين فبطل القياس اذا تقرر هذا كله وثبت أن حكم ذوى العدل منكم في الصيد من مسائل الانشاء لا الخبر لم يبق اشكال بين اجماع الصحابة السابق والحكم اللاحق فتفطن والله سبحانه وتعالى أعلم

المسئلة الخامسة اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه والعبرة بالحسنة ما في الجواهر من أن معنى ذلك الكلام النفساني يعنى انه اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع اختلاف لا ما في

عن المعارض نعم اذا وجد نامنا سبين تعارضا ومدركين تقابلا فحينئذ يحسن التوقف وهذا تقرر بظاهر في دفع هذا السؤال المسئلة الرابعة ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك صور (الصورة الاولى) ان الله سبحانه وتعالى انشاء السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر وانزل القرآن الكريم الدالة على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان الكتب المنزلة عندئذ الدالة الاحكام لا نفس الاحكام والالزام اتحاد الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الاسباب الشرعية وكذلك القول في الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة وكذلك الموانع الشرعية كالكفر من الميراث والحديث من الصلاة وغير ذلك من الموانع وما ورد من الكتب والسنة في ذلك انما هو دالة على ما قام بذات الله تعالى الصورة الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والتدب والتحريم والكراهة والاباحة كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع انما هي أدلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا قال لغلامه اسرج الدابة فقد أنشأ في نفسه ايجابا وطلبلا للاسراج قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهى وغير ذلك غير ان انشاء الخلق لهذه الامور حادث وفي حق الله تعالى قديم فان قلت كيف يتصور الانشاء القديم وليس في الازل من يطلب منه شيء ولا نك فرت في الفرق بين الانشاء والخبر ان الانشاء لا بد وأن يكون طارعا على الخبر ووصف الطرء بأبي الازلية (قلت) الجواب عن الاول ان الله تعالى يوجب في الازل على زيد المعين على تقدير وجوده مجتمع الشروط مزال الموانع وذلك غير محتج كما يجد أحدنا في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولدان زفه وهو الآن لا ولد له فيتقدم منا الطلب على وجود المطلوب وتقدم الطلب على المطلوب منه لا غرو فيه وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو بين الانشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي أما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لمطلق الكلام النفساني فانه واحد ويختلف باختلاف متعلقه فان تعلق بأحد التقيضين الوجود أو بعدمه على وجه التبع فهو الخبر وان تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود فهو الايجاب أو بعدمه فهو التحريم أو تعلق بالقسوية

قال (المسئلة الرابعة ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني ولذلك صور الاولى ان الله سبحانه وتعالى انشاء السبب في زوال الشمس لوجوب الظهر وانزل القرآن الكريم الدالة على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى قوله وفي حق الله تعالى قديم) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (فان قلت كيف يتصور الانشاء القديم وليس في الازل من يطلب منه شيء الى آخر الجواب الاول) قلت قوله في هذا الجواب على تقدير وجوده ان أراد بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردد كما في حقنا فليس ذلك بصحيح وان أراد مجرد الامكان فذلك صحيح والمراد أن التكليف لا يتعلق إلا بمن يمكن وجوده وليس المراد أن يتحقق وجوده وحينئذ يتعلق به التكليف قال (وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو في الانشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي

(٧ - الفروق - ل) عبارة الجمهور من أن معناه ان في الطلاق بالنية قولين وما في عبارة الجلاب من أن معناه ان من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففيه قولان فان من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بدله لا يلزمه طلاق اجاعا وكذلك من اعتقد ان امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجاعا (قلت) فمن هنا نقل البناني عن للتوضيح ما نصه الخلاف انما هو اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفساني والقول بعدم لزوم ذلك في الموازية وهو اختيار ابن عبد

الحكم وهو الذي ذكره أهل المذهب القرافي وهو المشهور والقول بالآثر وما لك في العتية قال في البيان والمقدمت وهو الصحيح وقال ابن رشد هو الأشهر ابن عبد السلام والاول أظهر لان الطلاق حل للعصمة المنقعدة بالنيسة والقول فوجب ان يكون حلها كذلك انما يكفي بالنيسة في التكاليف المتعلقة بالقلب لا فيما بين الآدميين اهـ ولذا اقتصر على الاول العلامة الاميري في مجموعه حيث قال لا بالكلام النفسى على الراجح وقال القاضي (٥٠) أبو الوليد بن رشد ان اجتماع النفساني واللساني لزم الطلاق فان انفرد أحد ههما عن صاحبه فقولان اهـ فالتية

في اصطلاح أبواب المذهب تطلق بالاشتراك اللفظي على القصد وعلى الكلام النفساني فانهم يقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النية اجماعا وهو يحتاج الى النية اجماعا وفي احتياجه الى النية قولان وظاهره التناقض لكنهم يريدون بالاول قصد استعمال اللفظ في موضوعه فان ذلك لا يحتاج اليه الا في الكناية دون التصريح ويريدون بالثاني القصد للنطق بصيغة التصريح احترازا عن التام ومن يسبقه لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفساني وكما وقع الخلاف في انعقاد الطلاق بانشاء كلام النفس وحده أو لا بد من اللفظ كذلك وقع الخلاف في اليقين ومن هنا يظهر ان ما في الجلاب وغيره من قياس لزوم الطلاق بكلام النفس على الايمان والكفر فانه يكفي فيهما كلام النفس فاسلمن وجوه * أحدها ان الطلاق انشاء وهما

بينهما فهو الا باحتمال ترتيب بين هذه الانواع بل بينهما وبين أصل الكلام رتبة عقلية لازمانية لان العقل يقضى بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقدما عقليا لازميا فلا تلزم منافاة الازل للانشاء النفساني والاحداث فان قلت لم لا يجوز ان تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع العقاب على من خالف وعصى ولا تكون انشاآت (قلت) ذلك باطل لوجوه احدها ان الخبر يقبل التصديق والتكذيب وهذه الامور لا تحتلها مافهي انشاآت وثانيها انها لو كانت اخبارات للزم الخلف فيها لحصول العفو عن العصاة اما فضلا من الله تعالى من غير سبب من المكاتب أو بسبب هو التوبة لكن ذلك محال على الله تعالى فلا يكون خبرا عن ذلك وثالثها انه قد تقرر في علم الكلام ان ارادة الله تعالى واجبة النفوذ فلو كانت اخبارات عن ارادة العقاب لوجب عقاب كل عاص وليس كذلك لاجتماعنا على حصول العفو في كثير من الصور التي لا تخصي والنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة لقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ولقوله عليه السلام التدم توبة والاسلام يجب ما قبله الصورة الثالثة قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم فاختلف العلماء فيها فقال الشافعي رضي الله عنه لا يتصور الحكم فيما اجمع عليه الصحابة فرضوا ان الله عليهم فان الحكم لا بد فيه من الاجتهاد ولا اجتهاد في مواقع الاجماع لانه سمي في تخطيطه المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع وقال أبو حنيفة رضي الله عنه النص باق على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمة على طريق الفاصل الشاهد يدل على ذلك أمور احدها قوله تعالى جزاء مثل ما قتل من النعم فجعل الجزاء للمثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبة في المثل الذي هو القيمة للصيد نفسه وثانيها انه لو حل الجزاء على الصيد نفسه لزم التخصيص وعلى ما ذكرنا لا يلزم التخصيص وذلك لان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد واتم حرم عام في جميع أنواع الصيد فلو حل الجزاء على الصيد خرج منه ما لا مثل له من النعم كالعصافير والتمل وغيرها واذ قلنا بالقيمة وجب في جميع ذلك القيمة فلا تخصيص وهو أولى فيجب المصير اليه وثالثها ان الله تعالى اشترط الحكمين وذلك انما يتأق اذا قلنا بالقيمة فانه لا يلزم من اجماع الصحابة فرضوا ان الله عليهم على تقويم صيد أن لا تقومه نحن بعد ذلك فان افراد النوع الواحد تختلف قيمتها ولا يفتنى تقويم عن تقويم فيبقى العموم على عمومه في الصحابة ومن بعدهم أما لو جعلنا في الصيد الجزاء مع انهم قد اجماعوا على ان في الضبع شاة وفي البقرة الوحشية بقرة وفي النعامة بدنة وغير ذلك من الصور التي يفرض حصول الاجماع فيها فان ذلك يتعين الى قوله فلا تلزم منافاة الازل لانشاء النفساني والاحداث (قلت) ما قاله في هذا الجواب صحيح قال (فان قلت لم يجوز ان تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع العقاب الى آخر جوابه عن هذا السؤال) قلت ما قاله في ذلك صحيح واصلح قال (الصورة الثالثة قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل منكم الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ترجيح المذهب والفرق بين الفتوى والحكم ونحوه يجيب الجواب على ذلك ظاهر والله أعلم

ولا

لا يقنعان الا بالخبر والاعتقاد * وثانيها ان الاعتقاد من باب العلوم والظنون لا من باب الكلام والبيان مختلفان فلا يقاس أحدهما على الآخر * وثالثها انه على الصحيح من ان الايمان لا يفتنى فيه مجرد الاعتقاد بل لابد معه من النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذهب العلماء كما حكاه القاضي عياض في الشفاء وغيره كان الايمان ان يقال في القياس على فرض تسليم ان البابين واحد يجب ان يفتر الطلاق الى اللفظ قياسا على الايمان بالله تعالى * المسألة السادسة * فرق الفقهاء بين الشهادة تصح

بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقبل قول الشاهد أشهد بكذا دون قوله شهدت بكذا أو أنا شاهد بكذا أو بين البيع والطلاق يعتد الاول بالماضي كعبتك بكذا ولا يعتد بالمضارع كأبيك بكذا أو أبايك بكذا عند من يعتمد على مراعاة الالفاظ كالشافعي لا عند من يقول بانقضاء البيع بمجرد المعاطاة ويقع انشاء الثاني بالماضي نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو انت طالتي ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا سببه النقل للعرفي من الخبر الى الانشاء فأى شيء نقلته العادة لعني صار صريحا (٥١) في العادة لذلك المعنى بالوضع

العرفي فيعتمد الحاكم عليه كما يستغنى المفتي عن طلب النية معه لصراحته ومالم تنقله العادة لانشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعقاق اسم الفاعل والماضي فان اتفق تجدد عادة أخرى في وقت آخر تقتضى نسخ هذه العادة اتبعنا الثانية وتركنا الاولى وبصير الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجده العادة وهذا يظهر ان مالكا رحمه الله تعالى في قوله ماعده الناس يباع فهو يبيع نظر الى ان المدرك هو تجديد العادة نعم للشافعية ان يقولوا ان ذلك مسلم ولكن يشترط وجود اللفظ المنقول اما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالكا فمنوع ~~موصول~~ في ثمان مسائل مستحسنة في بابها توضح الخبر

ولا يبقى للحكم منا والاجتهاد بعد ذلك معنى البتة الا في الصور التي لم يقع فيها اجماع كالقبيل وغيره من افراد الصيد فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل ورابعها انه متلف من المتلفات فتجب فيه القيمة كسائر المتلفات وقال مالك رحمه الله الواجب في الصيد مثله من النعم بطريق الاصل ثم يقوم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب الفقه وهذا هو الصحيح والجواب عما قاله الشافعي رضي الله عنه ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم وبين المفتي والحاكم من ان الحكم انشاء لنفس ذلك الالتزام ان كان الحكم فيه أو لنفس تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم لم بان المولات اذا بطل احياء صار مباحا لجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب الشرع وان الحاكم ملزم والمفتي مخبر وان نسبتهما لصاحب الشرع كنسبة نائب الحاكم والمترجم عنه فتاويه ينشئ احكاما لم تقرر عند مستنبيه بل ينشئها على قواعده كما ينشئها الاصل ولا يحسن من مستنبيه أن يصدقه فيما حكم به ولا يكذبه بل يخطئه أو يصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم بخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمة أو لغير ذلك من موانع الفهم فلا حاكم أن يصدقه ان صدق ويكذبه ان كذب وهذا المترجم لا ينشئ حكما بل يخبر عن الحاكم فقط وقد وضعت في هذا الفرق كتابا سميت بالاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وفيه أربعون مسألة تتعلق بتحقيق هذا الفرق وهو كتاب نفيس اذا تقرر معنى الحكم فالحكمان في زماننا ينشآن الالتزام على قاتل الصيد فان كانت الصورة مجمعا عليها كان الاجماع مدركا له ومع ذلك فهم منشئون وان لم يكن فيها اجماع فهو أظهر ويعتمدون على النصوص والاقضية فلا حاجة الى التخصيص بل يبقى النص على عموميه والحكم في زماننا عام في الجميع والجواب عما قاله أبو حنيفة ان الآية قرئت جزاء بالتنوين فيكون الجزء للصيد ومثل ما قلنا من النعم نعتله ويكون الواجب هو المثل من النعم والقراءتان منزلتان في كتاب الله تعالى غير أن قراءة التنوين صريحة فيما ذكرناه وقراءة الاضافة محتملة لما ذكرناه ولما ذكرتموه فيجب حملها على ما ذكرناه جمعا بين القراءتين وهو أولى من التعارض وعن الثاني أن الضمير في قوله تعالى ومن قتله يحمل على الخموص ويبقى الظاهر على عموميه من غير تخصيص كما في قوله تعالى الآن يعفون خاص بالرشيدات والمطلقات على عموميه من غير تخصيص وكذلك قوله تعالى وبعلوثهن أحق ردهن خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات على عموميه وعن الثالث ما تقدم من أن الحكمين ينشآن الالتزام وأنه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله عليهم ولولا ذلك لكان حكم الصحابة رضي الله عنهم ردا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام حكم في الضبع بشاة وقد حكم فيها الصحابة أيضا فلولا ما ذكرناه لامتنع حكمهم وعن الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوار بل من باب الكفارات لقوله تعالى أو كفارة طعام مساكين فسواء كفارة فبطل القياس اذا تقرر المذاهب والمدارك وأجوبتها وتعين فيها الحق وأنه انشاء في الجميع كانت هذه المسألة من

(المسألة الاولى) قد قدمنا ان الصدق مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية والكذب عدها وقد وقع الخلاف في المراد بعدمها فذهب الاصل الى ان المراد عدم المطابقة بالفعل بأن يوجد في نفس الامر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم أو بالقوة بأن لا يوجد في نفس الامر شيء البتة فيصدق أيضا عدم المطابقة لكن لا تخالفته لما وجد كما في الاول بل لعدم ما يطابقه الخبر نظرا الى ان السالبة تصدق مع عدم وجود الموضوع فافهم وذهب الفخر الرازي وغيره الى ان المراد عدم المطابقة بالفعل قال ابن

النشاط وهذا هو الصحيح وثمرة الخلاف ان من قال كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب لا يخلو اما ان يكون تسكلم قبل هذا الكلام أو لم يتكلم فان تكلم فلا يخلو اما ان يكون تكلم بكذب فقط أو بصدق وكذب معافان كان تكلم بكذب فقط فكلامه هذا صادق قطعاً وان كان تكلم بصدق فقط أو بصدق وكذب معافاً فكلما هذا كاذب قطعاً سواء أراد ان كل ما قاله ما عدا هذا الخبر وهو ظاهر أو أراد حتى هذا الخبر لا يخبره (٥٢) بقضية كناية تقتضي شمول الكذب جميع أقواله في جميع عمره وهو قد فرض صادقاً

فقط فيما عدا هذا الخبر
أو صادقاً وكاذباً معاً لا كاذباً
فقط وإن لم يتكلم قبل هذا
الكلام فكلامه هذا
كذب على الأول ولا صدق
ولا كذب على الثاني
وكذلك اذا قال كل ما قلته
في هذا البيت كذب ولم يقل
شيئاً في ذلك البيت قبل هذا
القول يكون كلامه هذا
كذباً على الأول ولا صدقاً
ولا كذباً على الثاني فعلى
الثاني ثبت الواسطة
ويكون في الاخبار ما ليس
بصدق ولا كذب ويطل
حينئذ حد الخبر أو رسمه
بما مر من انه القول الذي
يلزمه الصدق أو الكذب
لانه غير جامع لعدم شموله
بالواسطة في رسمه بنحو
القول الذي يقصد قائله
تعريف المخاطب بأمر ما
وان كان فيه حد الشيء
بنفسه لان التعريف
هو الاخبار نظراً لكون
هذه الرسوم تقريب
للتحقيق اذ التحقيق ان
كلام من الانشاء والخبر
معروف لا يحتاج لتعريف

مسائل الانشاء فتفطن لها فهي مشكلة جدا ومن لم يحط علماً بحقيقة حكم الحاكم ويعلم الفرق بينه وبين المفتي علماً واضحاً أشكلت عليه هذه المسألة وتعدر عليه الجواب عن اجاع الصحابة وكيف يجمع بين الاجماع السابق والحكم اللاحق * المسألة الخامسة اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فيه فمنهم من يقول في الطلاق بالنية قولان وهم الجمهور ومنهم من يقول من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يأنظ به بلسانه ففيه قولان وهذه عبارة صاحب الجلاب والعبارة ان غير مفسحتين عن المسألة فان من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بدله لا يلزمه طلاق اجاعاً فقولهم في الطلاق بالنية قولان متروك الظاهر اجاعاً وكذلك من اعتقد أن امرأته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجاعاً وانما العبارة الحسنة ما أتى بها صاحب الجواهر وذ كر أن ذلك معناه الكلام النفسي ومعناه اذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه النفسي ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف وكذلك أشار اليه القاضي أبو الوليد بن رشد وقال انهما ان اجتمعا أغنى النفساني واللساني لزم الطلاق فان انفرد أحدهما عن صاحبه فقولان فصارت النية لفظاً مشتركاً فيه بين معان مختلفة في اصطلاح أر باب المذهب يطلق على القصد والكلام النفسي فيقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النية اجاعاً وهو يحتاج الى النية اجاعاً وفي احتياجه الى النية قولان وهو ناقض ظاهر لكنهم يريدون بالأول قصد استعمال اللفظ في موضوعه فان ذلك انما يحتاج الى النية في الكناية دون الصريح ويريدون بالثاني القصد للنطق بصيغة الصريح احترازاً عن التأميم ومن يسبقه لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفسي وقد بسطت هذه المباحث في كتاب الامنية في ادراك النية اذا تقرر أن الطلاق ينشأ بالكلام النفسي فقد صارت هذه المسألة من مسائل الانشاء في كلام النفس وكذلك الميمن أيضاً وقع الخلاف فيها هل تنعقد باشاء كلام النفس وحده أو لابد من اللفظ وبهذا التقرير يظهر فساد قياس من قاس لزوم الطلاق بكلام النفس على الكفر والايان فانه يكفي فيهما كلام النفس وقع ذلك في الجلاب وغيره ووجه الفساد ان هذا انشاء والكفر لا يقع بالانشاء وانما يقع بالاخبار والاعتقاد وكذلك الايمان والاعتقاد من باب العلوم والظنون لا من باب الكلام وهما بابان مختلفان فلا يقاس أحدهما على الآخر ومن وجه آخر هو ان الصحيح في الايمان انه لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد بل لابد من النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذاهب العلماء كما حكاه القاضي عياض في الشفاء وغيره فيعكس هذا القياس على قائله على هذا التقرير ويقول وجب ان يقتصر الى اللفظ قياساً على الايمان بالله تعالى ان سلم له ان البابين واحد فكيف وهما مختلفان والقياس انما يجري في التماثلات

قال (المسألة الخامسة اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر

وعلى الأول لا تثبت الواسطة ويكون حد الخبر أو رسمه بما مر جامعاً مانعاً نعم فيقال بثبوت الواسطة المسألة
على الأول اذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئاً في هذا البيت قبل هذا القول ثم قال كل ما قلته في هذا البيت صدق وذلك ان الأول يقتضي انه اذا قال كل ما قلته في هذا البيت صدق يكون خبره ذلك كاذباً إذ الفرض انه لم يقل في ذلك البيت شيئاً يلزم ذلك ان اخباره عما قاله في البيت بانه صدق وبانه كذب اخبار كذب مع ان الصدق والكذب خبران وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد ان يصدق

أحد خبريه ويكذب الآخر والأدنى ذلك إلى اجتماع الضدين ولا يتأتى الجواب إن اجتمعا هما هذا لم يكن في ثبوت حتى يتمنع بل في نفي والاجتماع في النفي غير متمنع إلا بالناتج بواسطة ضرورية أن الضدين المنحصرين كالنقيضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت ولا انتفاء اه كلام ابن الشاط فأنامله وما تقدم من الاكتفاء في حقيقة الكذب بعدم المطابقة لا خبر عنه على كلا القولين وإن لم يقصد إلى عدم مطابقتها هو مذهب الجمهور وذهب الجاحظ وغيره إلى أن حقيقة الكذب يشترط فيها القصد إليه وعدم

(٥٣)

المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء الواقع اليوم في العادة أن الشهادة تصح بالمضارع دون الماضي واسم الفاعل فيقول الشاهد أشهد بكذا عندك أي ذلك الله ولو قال شهدت بكذا أو أنا شاهد بكذا لم يقبل منه والبيع يصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة فلو قال أبيعك بكذا أو قال أبايعك بكذا لم ينعقد البيع عندهم من يعتمد على مراعاة الالفاظ كالشافعي ومن لا يمتثل بها كالكلام معناه انشاء الطلاق يقع بالماضي نحو طلقك ثلاثا واسم الفاعل نحو أنت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا وسبب هذه الفرق بين الأبواب العقل العرفي من الخبر إلى الانشاء فأى شيء نقلته العادة بمعنى صار صريحا في العادة لذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغنى المتي عن طلب النية معه لصراحته أيضا وما هو لم تنقله العادة لانشاء ذلك المعنى يتعذر الاعتماد عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعناق اسم الفاعل والماضي فإن اتفق وقت آخر تحدث فيه عادة أخرى تقتضي نسخ هذه العادة وتجدد عادة أخرى اتبعنا الثانية وتركنا الأولى ويعبر الماضي في البيع والمضارع في الشهادة على حسب ما تجدده العادة فتأمل ذلك واضبطه فمن لم يعرف الحقائق العرفية وأحكامها إشكل عليه الفرق وهذا التقرير يظهر قول مالك رحمه الله ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا إلى أن المدرك هو تجدده العادة غير أن للشافعية أن يقولوا أن ذلك مسلم ولكن يشترط وجود الالفاظ المنقول أما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك فممنوع

✽ فصل ✽

قد تقدم تذييل الانشاء مسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة لاواقف المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يقل شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقاءه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا لأن الصدق هو الخبر المطابق والمطابقة أمر نسبي لا يكون إلا بين شيئين ولم يتقسم له في هذا البيت

قال (المسألة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشاء الواقع اليوم في العادة أن الشهادة تصح بالمضارع إلى آخر المسألة) قلت ما قاله في هذه المسألة من اعتبار معينات الالفاظ مبني على مذهب من يشترطها كما قال فيصح تنقل العادات فيها بحسب العرف الحادث كما ذكر والله أعلم قال شهاب الدين (فصل قد تقدم تذييل الانشاء بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها فنذيل الخبر أيضا بثان مسائل غريبة مستحسنة في بابها تكون طرفة لاواقف المسألة الأولى إذا قال كل ما قلته في هذا البيت كذب ولم يكن قال شيئا في ذلك البيت قيل هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصائصه وارتفاع خصيصة الشيء عنه مع بقاءه محال إلى آخر كلامه في كلا الأمرين بتقرير الاشكال) قلت ما قاله من لزوم ارتفاع الصدق

أم به جنة فإن الكفار قسموا أقوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى نوعي الكذب وهما المفترى الذي اخترعه الكاذب من نفسه ولم يسمعه من غيره وغير المفترى الذي تبع فيه غيره لأنهم قسموا الكلام إلى كذب وغيره - حتى يحصل مقصود الخصم نعم نسبة الجنون إلى من اتبع غيره في قوله الكاذب في غاية البعد فافهم

(١) قوله لنا الخ خبر مقدم وقوله وقوله صلى الله عليه وسلم الخ مبتدأ مؤخر اه مؤلف

أقسام صدق وهو المطابقة وكذب وهو غير المطابقة الذي قصد إلى عدم مطابقتها واسطة بينهما وهو غير المطابق الذي لم يقصد إلى عدم مطابقتها وهذا القسم لا يلزمه عندهم صدق ولا كذب فلا يشمله تعريف الخبر السابق (١) للماعلى أن المراد في المسألة الظن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع فدل جعله كاذبا إذا حدث بكل ما سمعه مع كونه غير مطابق في الغالب وإن كان لم يعرفه حتى يقصد إليه على أن القصد في الكذب غير معتبر وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فدل من حيث أن مفهومه أن من كذب غير متعمدا لا يستحق النار على تصور حقيقة الكذب من غير قصد إليه وهو المطلوب وعلى أن المراد في المسألة القطع لاحاجة لهم في قوله تعالى أفترى على الله كذبا

قلت والتحقيق ان المبالغة في نحو قولك (١) جئتكم ألف مرة كذب ولو على غير مذهب الجمهور ان قصد بها ظاهر الكلام لانها لم تطابق الواقع وصدق ان قصد بها المبالغة في الكثرة واستعمل لفظها في مطلق الكثرة مجاز المبالغة الخصوصية اما على الثاني فظاهر على الراجح من وضع المجاز لضعفها واما على الاول فلان مرادهم ان الصدق مطابقة حكم الخبر الذي تضمنه المعنى المراد للواقع لا خصوص المعنى الوضعي فتدبر

المسئلة الثانية ﴿ قال الامام خراساني في باب (٥٤) الاخبار ان قولك اذا فرضت صدق زيد مثلاً على الاطلاق زيد

ومسيلة الخفي صادقان أو كاذبان في قوة خبرين تقديرهما على الاول زيد صادق ومسيلة صادق وعلى الثاني زيد كاذب ومسيلة كاذب فيصدق مفهوم الكذب في مسيلة ويكذب في زيد ومفهوم الصدق بالعكس لا خبر واحد حتى يلزمه ارتفاع الصدق والكذب لاستحالة ان يكون صادقا والا لصدق مسيلة في قولك هما صادقان او لكذب زيد في قولك هما كاذبان وان يكون كاذبا والا لصدق مسيلة على الاول او لكذب زيد على الثاني اهـ ولا يخفى انه يبطل بتصديق الفرض بأن نقول المجموع صادق او كاذب ونجعل الخبر عن المجموع مفرد في الانظار يقول المتكلم اردت المجموع والاخبار عنه ولم ارد الاخبار عن كل واحد منهما فالحق كما اشار اليه الفخران نلتزم في هما صادقان او هما كاذبان ان

خبر آخر حتى تقع المطابقة بينهما وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا وأما أنه ليس بكذب فلان الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والخبر عنه وعدم المطابقة بين الشئ وبين تقريرهما ولم يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الاخبار عنه بانه كذب كذا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال لانه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا والمحال الثاني أنه يلزم من هذا الخبر ارتفاع التقيضين وارتفاعهما محال عقلا لانه خبر والخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا بيانه أن الصدق عبارة عن المطابقة والكذب عبارة عن عدم المطابقة والمطابقة وعدمها تقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون التقيضان قد ارتفعاعنه وهو محال وهذا الاشكال من الاسئلة الصعبة الدقيقة التي يحتاج الجواب عنها الى فكر دقيق ونظر عويص والجواب اننا نختار أن هذا الخبر كذب وتقريره أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق وعدم المطابقة يصدق بطريقين أحدهما أن يوجد في نفس الامر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قائم وهو ليس بقائم فهذا كذب لانه قول غير مطابق وثانيهما أن لا يوجد في

والكذب عن هذا الكلام ظاهر قال (والجواب اننا نختار ان هذا الخبر كذب وتقريره ان الكذب هو القول الذي ليس بمطابق الى منتهى قوله وكذلك يجب عن ارتفاع التقيضين بان نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره) قلت هو جواب حسن غير أنه يبقى أشكال آخر وهو ما اذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو كذب ثم قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق فان الصدق والكذب خبران وقد أخبر بهما عن مخبر واحد فلا بد أن يصدق احدهما به ويكذب الآخر والا أدى ذلك الى اجتماع الضدين وقياس الجواب الذي ذكره يقتضي انه اذا قال كل ما قلته في هذا البيت فهو صدق ان خبره ذلك كذب اذا كان لم يقل في ذلك البيت شيئا فلازم ذلك ان أخباره عما قاله في البيت بانه صدق وبانه كذب أخبار كذب فقد اجتمع الضدان والجواب عن هذا الاشكال ان الضدين لم يجتمعا في ثبوت وذلك هو الاجتماع الممتنع واما الاجتماع في لاغنى فغير ممتنع وكون كلا الخبرين كذبا نفى لكن يسبق أن يقال اجتماع الضدين في الاتقاء غير ممتنع اذا كانا غير منحصرين بل يكون لهما ضد ثالث أما اذا كانا منحصرين فهما كالتيقضين لا يصح اجتماعهما في ثبوت والاتقاء والصدق والكذب منحصران فلا يصح ثبوتهما بالخبر واحد ولا اتقاءهما معا بالجملة المسألة مشككة بناء على كون الخبر لا بد أن يكون صدقا أو كذبا اما اذا قال قائل يكون في الاخبار ما ليس بصدق ولا كذب فقول القائل كل ما قلته في هذا البيت كذب او كل ما قلته في هذا البيت صدق من هذا الضرب الذي تعرى عن الصدق والكذب فلا يلزم على مقتضى قوله اشكال ويكون الخبر ثلاثة أقسام صدق وكذب ولا صدق ولا كذب وتقرير ذلك بان الخبر اما ان يكون عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع واما ان يكون بالوقوع او بعدم الوقوع فان كان الخبر عن مخبره لا بالوقوع ولا بعدم الوقوع فهذا الخبر لا يتصف بالصدق ولا بالكذب وان كان الخبر عن مخبره بالوقوع او بعدم الوقوع فاما ان يطابق او لا يطابق فان مطابق فهو الصدق وان لم يطابق فهو الكذب وبهذا

نفس

الخبر كذب لان المتكلم أخبر في الاول عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وفي الثاني عن ثبوت عدم المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وليس الامر كذلك لا تنفاه حقيقة كل من الصدق والكذب باتفاه جزئها فتدبر المطابقة في المجموع بنفسها في احدهما وكذلك يتبين ثبوت عدم المطابقة في المجموع بنفسه في احدهما ولا شك في اتقاء المطابقة واثبوت عدمها في واحد منهما فيكون الحق في ذلك في المجموع اذا لفرق بين مجموع الوجودين ومجموع العدمين في قولك الوجود يشمل زيدا (١) مطلب في كون المبالغة في نحو قولك جئتكم ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار

وعمر أو قولاك لعدم يشمل زيدا وعمر في كون كل يذني باتقاء جزئه بأن يعدم أحدهما في الاول ويوجد في الثاني فيكون الخبر كذبا فافهم والله أعلم ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الفرق بين وعد الله تعالى وعيده محال عقلا سواء أريد بهما صورة اللفظ ومادل عليه بوضعه اللغوي من العموم أو أريد بهما من أريد بالخاطب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم أو العقاب أماعلى الاول فانهما سواء في جواز دخول التخصيص فيهما جميع اخبارات الوعيد والوعيد يخرج منهما من لم يرد (٥٥) باللفظ ويبقى المراد ألا ترى انه كما دخل

التخصيص في وعيده تعالى بقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بمن عني عنه تفضلا أو بالتوبة أو غير ذلك فلم يرشرا عملة له كذلك دخل التخصيص في وعيده تعالى بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بمن حبط عمله برده وسوء خاتمته أو اخذت اعماله في الظلمات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله وأما على الثاني فلا أنه يستحيل أن لا يقع مخبره تعالى من وعيد أو وعد على من أراده تعالى بخبره والا لحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم أو العذاب لمن أراده الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وعقابه لئلا يلزم الخلف نعم يمكن أن يراد بالوعيد صورة العموم فيكون قابلا للتخصيص وبالوعد من أريد بالخاطب فيتعين فيه الوفاء بذلك الموعد وعليه يندفع المحال في الفرق بينهما ويصح ما وقع لابن

نفس الامر شئ البتة فيصدق أيضا عدم المطابقة لعدم ما يطابقه الخبر لما لخالفتها لوجود كما أن الله تعالى لو خلق زيدا وحده في العالم صدق عليه أنه لم يوافق أحدا في معتقده وأنه لم يخالف أحدا في معتقده فان الموافقة والمخالفة للغير فرع وجود ذلك الغير فاذا لم يوجد ذلك الغير تنفت الموافقة له والمخالفة كذلك نقول ههنا لما لم يوجد خبر آخر في هذا البيت صدق على هذا الخبر وهو قوله كل ما قلته في هذا البيت كذب أنه غير مطابق لا تنفعا ما تقع المطابقة معه فهو كذب جزما وكذلك يذني لك أن تفهم من قولنا أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق هذا المعنى العام الذي يصدق بطريقين وجدشئ يخالفه الخبر أو لم يوجدشئ البتة غير ان غالب الاستعمال هو القسم الاول والمذهب المشهور انه لا واسطة بين الصدق والكذب بناء على هذا المعنى العام وكذلك نجيب عن ارتفاع التقيذين بان نقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير العام المتقدم ذكره ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان لم يكذب قط فهذا الخبر كذب قطعاً لانه ان أراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا وان أراد هذا الاخبار وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر آخر يطابقه وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الاخبار خبر ان أحدهما غير مطابق للآخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعاً سواء اراد الاخبار المتقدمة أو أراد هذا الخبر هذا الذي اعتمدته الامام فخر الدين وغيره

التقرير تصح القسمة المنحصرة ويطل حينئذ احد الخبر أو رسمه بانه القول الذي يلزمه الصدق او الكذب ويحد أو يرسم بانه القول الذي يقصد قائله به تعريف المخاطب بأمرامها أو ما يشبهه أو يقاربه فان قيل التعريف هو الاخبار ففيه حد الشئ بنفسه فالجواب ان هذه الرسوم تقرب لا تحقيق والتحقيق ان الخبر بمعروف وغيره وهو المسمى بالانشاء معروفة والله اعلم قال شهاب الدين (ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان لم يكذب قط فهذا الخبر كذب قطعاً لانه ان أراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا) قلت ما قلته في ذلك صحيح قال (وان أراد هذا الخبر الاخبار وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر آخر يطابقه) قلت ما ذكره من احتمال ارادة هذا الخبر بعيد جدا لان لفظة كل مالمعموم وهي نص فيه لاسيما مع اقترانها بقوله في جميع عمري والذي يتجه ان يقال ان أراد ان كل ما قلته ما عدا هذا الخبر فهو كاذب لصدقه فيما قال وان أراد حتى هذا الخبر فهو كاذب أيضا لعدم خبر يطابقه هذا الخبر بل لاخباره بقضية كلية تقتضي شمول الكذب جميع أقواله في جميع عمره وقد فرض صادقاً فيما عدا هذا الخبر قال شهاب الدين (وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الاخبار خبر ان أحدهما غير مطابق للآخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعاً سواء اراد الاخبار المتقدمة أو أراد هذا الاخبار هذا الذي اعتمدته فخر الدين وغيره) قلت لا يلزم من اخباره ان هذا الخبر غير مطابق لنفسه ان يكون مخبرا ان خبره هذا الاخبار

نباتة في خطبته الحمد لله الذي اذا وعد وفي واذا أوعد تجاوز زوعفا نظر الماجرت العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد كما في قول الشاعر واني اذا أوعدته أو وعدته * لخلف ايعادى ومنجز موعدى اذ يمكن أن يخرج لكلامه وجه وهو ان وعد الله لا يخصه الالردة لا غير وعيده يخصه الايمان وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والغفرة ولا مقابل لها في جهة الوعد فلما كانت من صفات الوعد أقل من صفات الوعيد صح أن يفرق بينهما بما ذكره وليس من الابهام المنوع ايها مثل هذا ان الله تعالى يعفو عن

أريد بالوعيد ولا يقتصر المقصود على التخصيص فقط كاجرت به العادة من التمدح بالعفو وإن أكذب أحدنا نفسه كما قال الشاعر تخلف
 ابعادى فإن الكذب جائز علينا ونمدحه ويحسن منافع مواطن وهو محال على الله تعالى فبطلت كايته الكبرى التي هي شرط انتاج
 الشكل الاول في القياس القائل مثل قول ابن نباتة المذكور اطلاق لما يوهب محالا على الله تعالى واطلاق ما يوهب محالا على الله تعالى حرام
 فمثل قول ابن نباتة المذكور حرام (٥٦) فافهم والله أعلم (المسئلة الرابعة) انما كذبت نتيجة المقدمتين الصادقتين

في الشكل الاول المنتظم
 بنحو قولك الانسان
 وحده ناطق وكل ناطق
 حيوان ينتج الانسان
 وحده حيوان وهذا خبر
 كاذب اذ ليس الانسان وحده
 حيويا نابل هو وغيره (١) لاحد
 أمرين الاول أن المقدمة
 الاولى في الشكل المذكور
 مقدمتان موجبة وهي
 الانسان ناطق وسالبة
 وهي مدلول وحده لغة
 وهي غير الانسان غير ناطق
 ف باعتبار مجموع المقدمتين
 والسالبة فقط في صغرى
 القياس المذكور صار
 كذب النتيجة لعدم ايجاب
 الصغرى الذي هو من
 شرط انتاج الشكل الاول
 اما على اعتبار السالبة فقط
 فظاهر واما على اعتبار
 المجموع فلان الايجاب مع
 للنفي غير الايجاب وحده اذ
 الشيء مع غيره في نفسه على
 انه لا قياس عن ثلاث
 مقدمات واعتبار الموجبة
 فقط يقتضى عدم ذكر
 وحده في النتيجة فافهم
 الامر الثاني ان المقدمة

والذي اعتقده ان هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يرد الخبر الاخير وحده ويكون عدم مطابقته
 لعدم ما يمكن المطابقة معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقولنا انه كذب صدق على هذا
 التقرير فلا يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال فان كذب في جملة عمره أو في جميع ما قاله في هذا البيت
 ثم قال كل ما تكلمت به في عمرى صدق أو جميع ما قلته في هذا البيت صدق فان أراد ما تقدم منه قبل هذا
 الخبر فهو كاذب وان أراد هذا الخبر فهو كاذب أيضا فان الصدق مطابقة الخبر لغيره والخبر عن الخبر بأنه
 صدق يقتضى تقدم رتبة المخبر عنه عن الخبر وتأخر الشيء عن نفسه بالرتبة محال وان أراد المجموع من
 الاخبار المتقدمة وهذا الخبر فالمطابقة لم تحصل أيضا في الجيع فهو كذب أيضا وكذب ولم يأت هنا في الخبر
 الاخير ما نأتى لنافيه اذ قال أنا كاذب فيه لان الصدق يشترط فيه المطابقة فيحتاج فيه الى شيئين حتى تحصل
 المطابقة بينهما اما اذا قال أنا كاذب فيه فقد ادعى عدم المطابقة وهي تصدق بطريقين اما بخبر عنه غير
 مطابق واما بعدم المخبر عنه بالكيفية كما تقدم تقريره فلا جرم أمكننا ان نجعل الخبر الواحد كذبا ولم يمكننا
 ان نجعله صدقا فتأمل هذا الفرق ولا حظ فيه ان الكذب أعم والاعم قديوم جد حيث لا يوجد الاخص
 واما الامام نضر الدين وغيره فقد سوى بين البابين رخص الكذب في عدم المطابقة على أحد قسميه

قال (والذي اعتقده ان هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يرد الخبر وحده ويكون عدم مطابقته
 لعدم ما يمكن المطابقة معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقولنا انه كذب صدق على هذا
 التقرير فلا يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال) قلت قد سبق ان هذا الاحتمال كالممتنع مع ان فيه
 أمرا آخر وهو ان هذا الخبر بعينه صدق وكذب معا وذلك لا يصح أصلا وماسبب هذا الارتباك
 والتخبط الذي لا يعقل الالتزام ان الخبر لا يخلو عن الصدق والكذب اما اذا قلنا يخلو عنهما ارتفع
 الاشكال لا محالة قل (فان كذب في جملة عمره أو في جميع ما قاله في هذا البيت ثم قال كل ما تكلمت به
 في عمرى صدق أو جميع ما قلته في هذا البيت صدق الى منتهى قوله أمكننا ان نجعل الخبر الواحد كذبا
 ولم يمكننا ان نجعله صدقا) قلت اقله في ذلك ظاهر ومبنى على الفرق الذي قررته بين الصدق والكذب
 وان الصدق لا بد فيه من المطابقة فيلزم سبق مخبر عنه بخلاف الكذب لا يشترط فيه عدم المطابقة بل ذلك
 أو عدم مخبر عنه البتة قال (فتأمل هذا الفرق ولا حظ فيه ان الكذب أعم والاعم قديوم جد حيث لا يوجد
 الاخص فالامام نضر الدين وغيره فقد سوى بين البابين الى آخر المسئلة) قلت الاصح ما قاله للفخر وغيره
 والله اعلم وتوضح المسئلة بالتقسيم الحاضر فنقول لا يخلو قائل كل ما تكلمت به في جميع عمرى كذبا أن
 يكون تكلم قبل هذا الكلام أو لم يتكلم فان تكلم فلا يخلو ان يكون تكلم بكذب أو بصدق وكذب فان
 كان تكلم بكذب لا غير فكلامه هذا صادق وان كان تكلم بصدق لا غير أو بصدق وكذب فكلامه هذا
 كذب وان لم يتكلم قبل هذا الكلام فكلامه هذا كذب على ماسلك الشهاب ولا صدق ولا كذب
 على ماسلك غيره والله اعلم

وقال

الاولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب ان يقيد موضوع الثانية بقيد

موضوع الاولى أيضا ولو قيد كذلك لظهر فساد الثانية اذ ليس الانسان وحده حيويا نابل هو وغيره ففساد النتيجة لفساد احدى المقدمتين
 قلت وهذا الامر الثاني اولى من الامر الاول اذ بما قيل على الاول بعدم تساميم كون مدلول وحده لغة الذي هو غير الانسان غير ناطق
 قضية سالبة بل هي موجبة معدولة الطرفين فافهم (١) قوله لاحد أمرين متعلق بكذبت من قوله انما كذبت نتيجة الخ اه مؤلف

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ كذب نتيجة المقدمتين الصادقتين في الشكل الاول المنتظم بنحو قولك الفول يغذو والحمام يغذو والبازي ينتج الفول يغذو والبازي وهذا خبر كاذب اذ البازي لا يأكل اللحم انما هو من جهة فوات شرط الاتاج الذي هو اتحاد الوسط فان ضابط اتحاد في الشكل الاول ان تأخذ عين خبر المقدمة الاولى فتجعله مبتدأ في الثانية وهنالم تأخذه بل أخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية ونظيره ان تقول زيد مكرم خالد او خالد مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان يكون زيد عدوا وعمرو فلم يكرمه فظهر انه متى أخذت مفعول الوسط بطل الاتاج ومتى أخذته نفسه فهو الذي يحصل به الاتاج و يصدق معه الخبر الماشئ من القياس

﴿ المسئلة السادسة ﴾ كذب نتيجة المقدمتين الصادقتين في الشكل الاول المنتظم بنحو قولك كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد ينتج الزوج زوج أو فرد وهذا خبر كاذب اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه وغيره انما هو من جهة أنك ان أردت بلفظ العدد في المقدمة الثانية العدد في أي حالة كان معنى كلامك العدد حالة كونه زوجا أو حالة كونه فردا هو منقسم الى الزوج والفرد وقد علمت ان الشيء لا ينقسم الى نفسه وغيره فهذه المقدمة كاذبة ضرورة على هذا التقرير وان أردت بلفظ العدد العدد من حيث الجملة كان إشارة الى القدر المشترك بين جميع

وقال اذا قال أنا كاذب في الخبر الاخير هو كاذب لتأخر الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وتأخر الشيء عن نفسه محال لكن الكذب أعم مما دعاه كما تقدم بيانه فلا يلزم ما قاله ﴿ المسئلة الثانية ﴾ وعد الله تعالى ووعيده وقع لابن نبأته في خطبة الحمد لله الذي اذا وعدو في واذا أوعد تجاوز وعفا وحسن ذلك عنده ماجرت العوائد به من التمدح بالوفاء في الوعد والعفو في الوعيد قال الشاعر

واني اذا أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

تمدح بهما وقد أنكر العلماء على ابن نبأته ذلك وتقرير الانكار ان كلامه هذا يشعر بنسب الفرق بين وعد الله تعالى ووعيده والفرق بينهما محال عقلا لانه ان أريد بالوعد والوعيد صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه اللغوى من العموم فانهما سواء في جواز دخول التخصيص فيهما فكما دخل التخصيص في قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره من عني عنه تفضلا أو بالتوبة أو غير ذلك فلم يرشرا مع عمله فكذلك دخل التخصيص في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من حبط عمله برده وسوء عاقبته أو أخذت أعماله في الظلمات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله وكذلك جميع اخبارات الوعيد والوعد يخرج منها من لم يرد باللفظ ويبقى المراد فلا فرق بينهما من هذا الوجه وان أريد بالوعد والوعيد من أريد بالخطاب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم أو العقاب فيستحيل ان من أراد الله تعالى بالخبر ان لا يقع مخبره والاحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم لمن أراد الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وحصول العقاب لمن أراد الله تعالى بالاخبار عن عقابه لئلا يلزم الخلف فينتد لافرق بينهما يضافان قلت ان أريد بالوعيد صورة العموم وهو قابل للتخصيص وبالوعد من أريد بالخطاب فانه يتعين فيه الوفاء بذلك الموعد ويندفع المحال وتصح هذه العبارة قلت هذا يمكن غير أنه يوهم أن الله تعالى يعفو عن من أريد بالوعيد ولا يقتصر المفهوم على التخصيص فقط كما جرت به العادة من التمدح بالعفو وان أ كذب أحدا نفسه كما قال الشاعر فان الكذب جائز علينا وتمدح به ويحسن منا في مواطن وهو محال على الله تعالى واذا أوهم مثل هذا حرم اطلاقه لان اطلاق ما يوهم محالا على الله تعالى حرام ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد فقلنا

قال شهاب الدين (المسئلة الثانية) وعد الله تعالى ووعيده وقع لابن نبأته في خطبة الحمد لله الذي اذا وعد وفي واذا أوعد تجاوز وعفا الى آخر المسئلة) قلت جزم الشهاب بخطاب ابن نبأته ويمكن ان يخرج لكلامه وجه وهو ان وعد الله لا يخصه الالردة لا غير ووعيده يخصه الايمان وهو نظير الردة والتوبة والشفاعة والمغفرة ولا مقابل لها في جهة الوعد ولما كان الوعد مخصصا اقل من مخصصات الوعيد صح ان يفرق بينهما بناء على ذلك وما ذكره من ايهام العفو عن من أريد بالوعيد ليس من الايهام الممنوع والله اعلم قال شهاب الدين ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد فقلنا

(٨ - الفروق - ل)

الاعداد وانقسام القدر المشترك الى أنواع صادق فصدت المقدمة الثانية على هذا التقدير الا انها جزئية فان المشترك يكفي في تحقيقه صورة واحدة ولان كاية المنفصلة انما تكون عندأر باب المنطق اذا سورت بما يشير الى ان ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال وعلى جميع التقادير وشرط الاتاج كاية المقدمة الثانية فظهر ان كذب النتيجة اما لكذب المقدمة الثانية واما لفوات شرط الاتاج الذي هو كليتها ﴿ المسئلة السابعة ﴾ اذا قلنا ان معنى تسمية

الزمان والمكان طرفين ليس هو غيبة المظهر وفيهما واحاطتهما به كما هو مقتضى ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية نظرا الى ان معنى الزمان اما ان حادث يحدث والاقتران نسبة واصافة لم تحط بز يد كالحاطة ثوبه انما هي في ذيك الحادتين لاتعداهما وأما حركات الافلاك والحركة قائمة في الفلك لم تحط بز يد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده وان نحو ز يد عندك حقيقة وان لم يغب في المكان (٥٨) الذي أنت فيه والمراد بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض له ما على ظهرهما

(١) كان الخبر الناشئ من المقدمتين في نحو قولك الوند في الحائط والحائط في الارض ينتج الوند في الارض صادقا لاشكال فيه وان قلنا معني ذلك غيبة المظهر وفيهما واحاطتهما به كما يقتضيه الظرفية الحقيقية كان الخبر المذكور كاذبا فان الوند ليس في الارض الا ان كذبه من جهة فوات شرط الاتاج الذي هو اتحاد الوسط فانك هنالم تأخذعين خبرا المقدمة الاولى فتحملهم مبتدأ في الثانية كما هو ضابط الاتحاد بل مقعوله بواسطة حرف الجر وجعلته مبتدأ في الثانية على اننا لنسلم كذب الخبر الناشئ عن المقدمتين المذكورتين على هذا التقدير بل هو صادق لان المقدمة الثانية وهي الحائط في الارض ان كانت حقيقة وان جملة الحائط في الارض كان الوند في الارض خبرا حقا كقولك المال في الصندوق الناشئ عن قولك المال في الكيس

زيد ومسيمة الحفي صادقان أو كاذبان استحال في هذا الخبر ان يكون صادقا والاصدق مسيمة في قولنا هما صادقان اول كذب زيد في قولنا هما كاذبان ويستحيل ايضا ان يكون هذا الخبر كاذبا للزوم صدق مسيمة في قولنا هما كاذبان او كذب زيد في قولنا هما صادقان لكن كذب زيد محال لان الفرض خلافه واذا ارتفع عنه لاصدق والكذب لزما ارتفاع النقيضين كما تقدم تقريره قبل هذا فيمن قال انا كاذب في بيت لم يتكلم فيه الا بهذا الكلام وقد تقدم مبسوطا ويلزم ايضا وجود الخبر بدون خصيسته وهو قبول الصدق والكذب وهو محال ايضا * والجواب قال الامام فخر الدين في باب الاخبار ان هذا الخبر في قوة خبرين فاذا انما زيد ومسيمة صادقان فتقديره ز يد صادق ومسيمة صادق والاول خير صادق والثاني خبر كاذب وكذلك اذا قلنا كاذبان صدق مفهوم الكذب في مسيمة وكذب في زيد وهذا الجواب يبطل بتضييق الفرض بان نقول المجموع صادق او كاذب ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد في اللفظ او يقول المتكلم اردت المجموع والاخبار عنه ولم ارد الاخبار عن كل واحد منهما فيبطل هذا الجواب والجواب الحق ان نلتزم في قولنا هما صادقان انه كذب وتقريره ان الكذب نقيض الصدق كما تقدم تقريره فانه عدم المطابقة الذي هو نقيض المطابقة والمتكلم اخبر عن حصول المطابقة في المجموع وفي كل واحد منهما وليس كذلك لان الحقيقة تنفي باتتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفسها في احدهما ولانك انهما منفية في احدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع فيكون الخبر كاذبا وكذلك اذا قلنا هما كاذبان فانما خبرا عن ثبوت عدم المطابقة في كل واحد منهما واذا قلنا قائل عدم يشمل زيد او عمرا كذب خبره هذا بوجود احدهما فان مجموع العدمين ينتفي باتتفاء جزئه كما ينتفي مجموع الثبوت وقد اشار فخر الدين الى ان الخبر يكون كاذبا غير انه لم يسط تقريره * **المسألة الرابعة** اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه ينتج الانسان وحده حيوان وهذا خبر كاذب مع ان مقدمانه صحيحة فكيف ينتج الصادق الخبر الكاذب وذلك ان جوزناه يبطل علينا باب الاستدلال * والجواب ان الفساد انما جاء من جهة ان المقدمة الاولى هي مقدمتان التفت احدهما بالاخري احدهما سالبة والاخرى موجبة فان قولنا الانسان وحده ناطق معناه انه الحق

زيد ومسيمة صادقان او كاذبان استحال ذلك الى آخر تقرير الاشكال ثم ذكر جواب الفخر بانه في قوة خبرين احدهما صادق والاخر كاذب ورد الجواب بتضييق الفرض في السؤال عن المجموع او يقول المتكلم اردت المجموع واجاب بانه خبر كاذب وانه ان ارد كل واحد منهما فهو خبر كاذب وان اراد المجموع فكذلك لان الحقيقة الكلية تنفي باتتفاء جزئها فلت ما قلنا جواب حسن بناء على أن الخبر لا بد ان يكون صادقا وكذبا وما على انه يخلو عنهما فلا اشكال في شهاب الدين * **المسألة الرابعة** اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه ينتج الانسان وحده حيوان وهذا كذب * قلنا اجاب بان قلنا الفاعل الانسان وحده ناطق في قوة مقدمتين موجبة وسالبة واكمل جوابه بناء على

والكيس في الصندوق وان كانت مجارا من باب اطلاق الكل على الجزء من حيث ان الحائط لم يغب وبمحملة في الارض بل انعائه كان الخبر المذكور وهو الوند في الارض مجازا أيضا لعلاقة المجاورة فافهم **المسألة الثامنة** **ب** فاب شرط الاتاج الذي هو اشتراك المقدمتين في الوسط لازم كذب النتيجة مع صدق المقدمتين فيما يستدل به على ان كل ما في العالم ذهب (١) قوله كالخبر الخ جواب اذا في قوله اذا قلنا ان معنى الخ اه مؤلف

و ياقوت وحيوان وكذا على قولنا هذا الجبل ذهب بنحو لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق فلم يلزم بكذبها المحال وهو انتاج الصادق الخبر الكاذب المؤدى لبطلان باب الاستدلال على اننا لو قلنا في الاستدلال المذكور لان القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم وكل ثل بأنه جسم صادق ينتج ان كل قائل بأنه ذهب صادق وسلمنا عدم فوات شرط الانتاج المذكور حينئذ اوجب بوجود ثلاثة * أحدها ان الكلام مبنى على التقدير لا على (٥٩) نفس الامر ولا منحور في التزام

ان الجبل ذهب على سبيل الفرض ولا في كون المحال في النتيجة نشأ عنه * وثانيها اننا نسلم ان القائل بأنه ذهب قائل بأنه جسم اذ يجب وز في المحال ان يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الاولى فلا تلزم النتيجة * وثالثها انا وان سلمنا انه صادق الا اننا نسلم صحة المقدمات ضرورة انه ليس بصادق في كل من قوله انه ذهب وقوله انه جسم بل هو صادق في الثاني دون الاول فلم يحصل مقصود السائل من انه صادق في قوله انه ذهب لاسيما وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة هي قوله انه جسم فاندفع الاشكال والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الثالث بين قاعدة الشرط اللغوية وقاعدة غيرها * من الشروط العقلية والشرعية والعادية وبين كل واحد منها مع الآخر منها فالمقصود هنا جهتان * الجهة الاولى

وغيره غير ناطق هذا هو مدلول وحده لغة فان جعلنا مقدمة الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فانه يصير الانسان ناطق وكل ناطق حيوان فينتج كل انسان حيوان ولا محال في هذا وان جعلنا مقدمة القياس هي السالبة لم يصح الانتاج لفوات شرطه وهو ان الشكل الاول من شرطه ان تكون صفراء موجبة وهذه سالبة فلا يصح الاترى انك اذا قلت لاشي * من الانسان بحجر وكل حجر جسم كانت النتيجة لاشي * من الانسان بجسم وهو باطل فلا بد ان تكون مقدمة القياس في هذا الشكل موجبة اذا كانت صغرى وهذا الكلام قد جعلت فيه سالبة فذلك حصل فيه امر محال وان جعلنا مجموع المقدمتين مقدمة واحدة امتنع ايضا فانه لا قياس عن ثلاث مقدمات ويلزم الفساد من كون احدهما سالبة كما تقدم

السؤال الخامسة * نقول القول يغذو الحام والحام يغذو البازي فالقول يغذو البازي بالمقدمة الثانية صادقتان والخبر الذي انتجته كاذب وهو قولنا القول يغذو البازي فانه لا ياكل الا اللحم فكيف ينتج الصادق الكاذب وذلك خلل بنظام الاستدلال * والجواب ان الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط فان قولنا القول يغذو الحام الاصل ان نقول وكل ما يغذو الحام يغذو البازي ولم تأخذه بل اخذناه فقولنا المحمول وضابط اتحاد الوسط الذي هو شرط الانتاج ان تأخذ عين الخبر في المقدمة الاولى فتجمله مبتدأ في الثانية وهناك تأخذه بل اخذت مفعوله وجعلته مبتدأ في الثانية فلم يتحد الوسط واذا لم يتحد الوسط لم يحصل الانتاج ونظيره أن نقول زيد مكرم خالدا وخالدا مكرم عمرا ينتج زيد مكرم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان يكون زيد عدو العمر وفلم يكرمه وعلى هذا السؤال متى اخذت مفعول الوسط بطل الانتاج ومتى اخذته نفسه فهو الذي يحصل به الانتاج ويصدق معه الخبر فتأمل

السؤال السادسة * نقول كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد ينتج الزوج اما زوج أو فرد والاخبار عن كون الزوج منقسما الى الزوج والفرد كاذب فان المنقسم الى شيئين لا بد وان يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين الزوج والفرد فالمقدمات صادقة والخبر الذي انتجته كاذب فيلزم المحال كما تقدم * والجواب ان المحال اما نشأ من جهة ان المقدمة الثانية في هذا الشكل من شرطها ان تكون كلية وقولنا العدد اما زوج أو فرد قضية منفصلة نص ار باب المنطق على انها انما تكون كلية بازمانها واطرافها فان لم تقع الاشارة الى

ذلك وهو جواب حسن ولقائل ان يجيب بان المقدمة الاولى لما قيد موضوعها بوحده كان يجب ان يذكر الموضوع في الثانية مقيدا بقيده ولو ذكر كذلك لظهر الفساد في المقدمة الثانية اذ ليس الانسان وحده حيوانا بل هو وغيره ففساد النتيجة لفساد احدي المقدمتين وهذا الجواب مغن عن الجواب الاول مع انه حسن قال شهاب الدين * السؤال الخامسة * نقول القول يغذو الحام والحام يغذو البازي الى آخر المسألة قلت جوابه ظاهر صحيح قال * السؤال السادسة * نقول كل زوج عدد والعدد اما زوج أو فرد الى آخر المسألة قلت ماذا ذكره من الجواب صحيح ظاهر

الفرق بين سائر الشروط وهو ان ارتباط الشرط بالشرط ان كان معناه انه من حقيقة الشرط ارتباط الشرط به فهو الشرط العقلي كالحياة مع العلم أو ان الله ربط هذا الشرط بشرطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع فهو الشرط الشرعي كالطهارة مع الصلاة أو ان الله تعالى ربط هذا الشرط بشرطه بقدرته ومشيئته فهو الشرط العادي كالسلم مع صعود السطح أو ان واضع المفرد ربط هذا الشرط بشرطه أي جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ ببعضه ببعض فهو الشرط اللغوي كالدخول المعلق عليه التلاقي في نحو ان

دخلت الدار فانت طالق والجهة الثانية الفرق بين القاعدتين المذكورتين المبني على اصطلاح اصولي يقتصر لبيان الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند الاصوليين وليس ذلك بمتفق عليه فقد ذهب الاستاذ أبو اسحاق الاسفراييني الى خلافه * فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته فخرج بقيد من وجوده الوجود الشرط اذ لا يلزم من وجوده شيء وبقيده السبب المقارن وجوده (٦٠) لعدم الشرط أو لوجود المانع فلا يلزم الوجود أو الذي اخلفه حال عدم سبب آخر فلا يلزم

العدم والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فخرج بقيد يلزم من عدمه العدم المانع فلا يلزم من عدمه شيء وبقيده لا يلزم من وجوده الخ السبب اذ يلزم من وجوده الوجود وبقيده لذاته الشرط المقارن وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود لاجل السبب لا لذات الشرط أو لقيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لذات الشرط وبقيده ولا يشتمل على شيء الخ جزء العلة فهو وان كان يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم أيضا الا انه مشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسب والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فخرج بقيد يلزم من وجوده العدم السبب وبقيده لا يلزم الخ الشرط وبقيده لذاته المانع المقارن عدمه لعدم

ان ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الاحوال وعلى جميع التقادير والا (١) لم تكن كلية اذا تقرر هذا فنقول ما تريد بقولك العدد اما زوج أو فرد تريد العدد في أي حالة كان أو من حيث الجملة فان أردت الاول كان معنى كلامك العدد في حالة كونه زوجا وهو منقسم الى الزوج والفرد وذلك كاذب وان وقع حالة كونه فردا انقسم اليهما أيضا وذلك كاذب ايضا فهذه المقدمة كاذبه ضرورة على هذا التقدير وان ادرت بالعدد العدد من حيث الجملة فهو اشارة الى القدر المشترك بين جميع الاعداد فان القدر المشترك ينقسم الى أنواع وذلك صادق غير انها اذا صدقت المقدمة على هذا التقدير كانت جزئية فان المشترك يكفي في تحققه صورة واحدة واذا كانت جزئية بطل شرط الانتاج وهو كون المقدمة الثانية كلية فظهر حينئذ ان هذه المقدمة الثانية اما كاذبة أو فات فيها شرط الانتاج وعلى التقديرين لا تصح النتيجة ولا يوثق بالخبر الناشئ من هذا التركيب * (المسألة السابعة) تقول الوند في الحائط والحائط في الارض ينتج قوله الوند في الارض وهو خبر كاذب فان الوند ليس في الارض فقد انتج الصادق الكاذب فيلزم المحال كما تقدم * والجواب ان هذا الكلام فيه توسع وهو قولك الحائط في الارض فانه لم يغب بحملته في الارض بل ابعاضه فهو مجاز من باب اطلاق الجزء (٢) على الكل فلو كان اللفظ حقيقة وأن جملة الحائط في الارض كان الوند في الارض خبرا وكان الخبر حقا كقولنا المال في الكيس والكيس في الصندوق فالمال في الصندوق وهذا خبر حقيقي لانه ليس فيه توسع بخلاف الحائط في الارض * فان قلت ظرف الزمان والمكان ليس من شرطه الاحاطة كقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والمراد ما على ظهرها وكقوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض هو هو انما يعبد فوق ظهرها فاللفظ حقيقة وكذلك اذا قلنا زيد عندك حقيقة وان لم يغب في المكان الذي انت فيه وكذلك زيد في الزمان ليس معناه الاحاطة لان معنى الزمان هو اقتران حادث بحدوث والاقتران نسبة وضاقة لم تحط بزبد كاحاطة ثوبه اعماهي في تنيك (٣) الحادثين لا يتعداهما وكذلك اذا فسرنا الزمان بحركات الافلاك فان الحركة قائمة في الفلك لم تحط بزبد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده فظهر حينئذ ان تسمية الزمان والمكان ظرفين ليس معنى ذلك الغيبة فيهما واحاطتهما بالمظروف فبطل ما ذكرتموه من التوسع وبطل أيضا ما يعتقده كثير من النحاة من الظرفية الحقيقية * قلت اذا

قال (المسألة السابعة) تقول الوند في الحائط والحائط في الارض فالوند في الارض (٤) (الخ) قلت ما ذكره في الجواب ايضا صحيح ظاهر الاقوله وكقوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض هو هو انما يعبد فوق ظهرها فاللفظ حقيقة فان الفوقية الحقيقية تقتضي الاستقرار والاستقرار يقتضي الماسة وذلك من صفات الحوادث فان كان أراد ظاهر ذلك اللفظ فهو خطأ

- (١) الوجه حذف والا (٢) لعله العكس (٣) لعله ذينك وهو بعد محل تأمل (٤) في الاصل ينتج قوله الوند في الارض

الشرط فيلزم العدم أو الوجود السبب فيلزم الوجود ولا يلزم لذاته شيء من ذلك فالمتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن الزمت السبب وجوده وعدمه والزكاة تلحق مثلا للثلاثة فالنصاب سبب والحول شرط والدين مانع * وبظهور هذه الحقائق الثلاثة يظهر ان قاعدة الشرط اللغوية التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق انما اسباب يلزم من وجودها كالدخول في المثال وجود مشروطها بالطلاق ويلزم من عدمها عدم المشروط أي من عدم الدخول عدم الطلاق الا ان يخلفه سبب آخر كالانشاء بعد التعليق كما هو شأن السبب وقاعدة

كل من الشروط العقلية كالخياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالسلم مع صعود السطح انها يلزم من عدمها عدم مشروطها ولا يلزم من وجودها وجود لا عدم لمشر وطها فقد يوجد مشروطها عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد يعدم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصب فاطلاق لفظ الشرط على ما عدا اللغوية حقيقة قطعاً وعلى اللغوية يمكن ان يقال حقيقة أيضاً بطريق الاشتراك لان الأصل في الاستعمال (٦١) الحقيقة وان يقال مجازاً لانه ارجح

من الاشتراك وان يقال بطريق التواطىء بان يدعى وضعه للقدر المشترك بين الجميع وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فان كلامن المشروط العقلي والشرعي والعادي يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم ان ما عدا العقلي من الشروط من حيث ان ربطها بمشروطها بالوضع تقبل الابدال والاخلاف والابطال اذ لا يمتنع رفع ذلك الربط فنال الابدال والاخلاف في الشرط اللغوي ان يقول لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ثم يقول لها انت طالق ثلاثاً فتقع الثلاث بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة أو تقول لشخص ان ابتنى بعبدى الآتي فلك هذا الدينار ثم تعطيه الدينار

الزمت هذا اقول الوتد في الارض حقيقة ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ والسؤال والاشكال انما جاء من قبل ان الوتد ليس مغيبا في الارض اما على هذا التقدير فلا يلزم اشكال ولا يضرنا الزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود * المسألة الثامنة * قولنا هذا الجبل ذهب لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات وبهذا النمط يستدل على ان كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع المحالات تقر بها بهذا الدليل وهذه مغالطة عظيمة * والجواب عنها من وجودها * احدها ان قول القائل هذا الجبل ذهب محال وكذب والمحال يلزمه المحال فيكون المحال في النتيجة انما نشأ من هذا المحال فنحن نلتزم انه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور وانما المحذور كونه ذهباً في نفس الامر * وثانيها اننا لنسلم انه يقول انه جسم فان قوله هو ذهب محال والمحال يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الاولى فلان لم نتلزم النتيجة * وثالثها اننا لنسلم صحة المقدمات ونسلم انه صادق لكنه قد تقدم من قوله امر ان أحدهما قوله انه ذهب والآخر قوله انه جسم فهو صادق في قوله انه جسم لافي قوله انه ذهب فلا يحصل المقصود للسائل لاسيما وقلنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصورة واحدة وقد بيناها فان دفع الاشكال فهذه نبذة من الاخبار مشكلة لا يتحدث فيها الا الفضلاء النبلاء لتوقف سؤاها وجوابها على دقائق من العلوم وقد تذكر في سياق المغالطات فيعسر الجواب عنها وقد اوضح منها جلة ههنا توجب الاعانة على فهم غيرها والله المستعان لارب غيره

* الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره * من الشروط العقلية والشرعية والعادية فان أكثر الناس يعتقدون ان الكل معنى واحد وان اللفظ مقول عليها بالتواطىء وان المعنى واحد وليس كذلك بل للشرط اللغوية قاعدة مبيانية لقاعدة الشرط الاخر ولا يظهر الفرق بين القاعدتين الا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع أما السبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه

قال * المسألة الثامنة * قولنا هذا الجبل ذهب لان كل من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان كل من قال انه ذهب صادق الى آخر أجوبته * قلت أجوبته صحيحة غير انه كان الاولى الجواب بأن شرط الاتاج غير موجود وهو اشتراك المقدمتين في الوسط ولم يشتركا في هذا القول في الوسط ففات شرط الاتاج ولزم بفوته الخطأ والكذب قال شهاب الدين * الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقلية والشرعية والعادية * قلت كان حقه كإفراق بين الشرط اللغوي وغيره أن يفرق بين سائر الشروط فان الشرط العقلي ارتباطه بالمشروط عقلي ومعنى ذلك ان حقيقة المشروط ارتباط ذلك الشرط به والشرط الشرعي ارتباطه بالمشروط شرعي ومعنى ذلك ان الله تعالى ربط هذا الشرط ومشروطه بكلامه الذي نسميه خطاب الوضع والشرط العادي ارتباطه بالمشروط عادي ومعنى ذلك ان الله تعالى ربط هذا الشرط بالمشروط

قبل أن يأتي بالعبد هبة فتخلف الهبة استحقاقه اياه بالاثبات بالعبد ومثال الإبطال فيه ان ينجز الطلاق ابطالا للتعليق وان يتفق الجاعل والمجموع له على فسخ الجعالة وقس على ذلك العادي والشرعي فان كلامن العادة والشرع قد يبطل الشرطية في نحو السلم والطهارة والسمتارة عند معارضة التعذر أو غيره وقد اخلف الشرع الطهارة المادية بالترايبية واخلفت العادة السلم برفع الشخص في التابوت بالاجذب الأتقال والشرط العقلي من حيث ان ربطه بالمشروطه ذاتي لا بالوضع لا يقبل البديل والاخلاف ولا يبطال الشرطية كما

لا يقتضي وجوده وجود المشروط بخلاف اللغوي فالفرق بين اللغوي وغيره من الشروط ثلاثة اقتضاؤه الوجود والبدل والابطال بخلاف غيره فإنه قد لا يقتضي الثلاثة وقد لا يقتضي الوجود وان اقتضى البدل والابطال فافهم ﴿فصل﴾ في ثمانية مسائل من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وأمور غامضة وإشارات شريفة تتضح بها قاعدة الشروط اللغوية تمام الاضاح المسئلة الاولى انشد بعض الافاضل ما يقول الفقيه ايداه الله * ولا زال عنده احسان (٦٢) في فتي على الطلاق بشهر * قبل ما قبل قبله رمضان

والبيت الثاني وان كان يتنا واحدا الا أنه من نوادر الايات فإنه مع صعوبة معناه ودقة مغزاه اما أن يلتزم فيه صحة الوزن على القانون اللغوي واستعمال ألفاظه في حقائقها دون مجازاتها فيكون مشتملا على ثمانية أبيات في الانشاد بالتغيير والتقديم والتأخير كل بيت منها - يشتمل على مسئلة من الفقه في التعاليق الشرعية والالفاظ اللغوية وتلك المسئلة صعبة المغزى وعرة المرتقى واما أن يلتزم المجاز في ألفاظه دون الحقائق مع الاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحو من ضعفه فيكون مشتملا على سبعائة وعشرين مسئلة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية تحصل من هذه الالفاظ الثلاث وتبدلها باضدادها واستعمالها في مجازاتها ونقلها في التقديم والتأخير مفرقة ومجمعة على ماسأى بيانه انشاء الله

العدم لذاته أما القيد الاول فاحتراز من الشرط فإنه لا يلزم من وجوده شيء انما يؤثر عدمه في العدم والقيد الثاني احتراز من المانع فان المانع لا يلزم من عدمه شيء انما يؤثر وجوده في العدم والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم الوجود أو اختلافه بسبب آخر حالة عدمه فلا يلزم العدم وأما الشرط فهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره فالقيد الاول احتراز من المانع فإنه لا يلزم من عدمه شيء والقيد الثاني احتراز من السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود ولكن ليس ذلك لذاته بل لاجل السبب أو قيام المانع فيلزم العدم لاجل المانع لالذات الشرط والقيد الرابع احتراز من جزء العلة فإنه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غير أنه مشتمل على جزء المناسبة فان جزء المناسب مناسبة (٧) وأما المانع فهو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثاني احتراز من الشرط والقيد الثالث احتراز من مقارنة عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم أو وجود السبب فيلزم الوجود لكن بالنظر لذاته لا يلزم شيء من ذلك اذا تقرر ذلك يظهر ان المعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه والثلاثة تصلح الزكاة مثالا لها فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع اذا ظهرت حقيقة كل واحد من السبب والشرط والمانع يظهر أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياء مع العلم أو الشرعية كالطهارة مع الصلاة أو العادية كالسلم مع صعود للسطح فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقديعدهم لمقارنة الدين لدوران الحول مع وجود النصاب وأما الشروط اللغوية التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من الدخول الطلاق ومن عدم الدخول عدم الطلاق الآن بخلافه سبب آخر كالأشياء بعد التعليق وهذا هو شأن بقدرته ومشيئته والشرط اللغوي ربطه بشرطه وواضع اللغة اى جعل هذا الربط اللفظي دالا على ارتباط معنى اللفظ بعضه ببعض هذه فروق بين هذه الشروط واضحة واما الفرق الذي ذكره فبنى على اصطلاح اصولي ولذلك احتاج في بيانه الى ذكر الفرق بين الشرط والسبب والمانع عند اهل الاصول وليس ذلك بمتمقق عليه فقد ذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني الى خلافه وما ذكره من رسوم السبب والشرط والمانع لا بأس به وما ذكره من أن الشروط اللغوية أسباب فبناء على ذلك الاصطلاح وما ذكره من احتمال تسمية جميع تلك الشروط شروطا باعتبار قدر مشترك بينها وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك صحيح ظاهر

(٧) الظاهر مناسب

نعالي فاحتاج بيانه الى مقاصد ﴿المقصد الاول﴾ في تقرير البيت على طريقة التزام استعمال ألفاظه في حقائقها السبب مع صحة الوزن على القانون اللغوي وفيه ثلاثة مباحث ﴿المبحث الاول﴾ هذا البيت ثمانية أبيات في التصوير أحدها أصل وهو اجتماع ثلاث قبليات وسبع تنفرع عنه بأن يبدل الجميع بالبعدات نحو ما بعد بعده وهذه الصورة الثانية أو يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل - وهذه الصورة الثالثة أو يبدل من الثاني والثالث دون الاول نحو قبل ما بعد بعده وهذه الصورة الرابعة أو يبدل من الثاني فقط

دون الاول والثالث نحو قبل مابعد فقبل وهذه الصورة الخامسة أو يبدل من الاول والثاني دون الثالث نحو بعد ما بعد قبله وهذه الصورة السادسة أو يبدل من الاول فقط دون الثاني والثالث نحو بعد ما قبل قبله وهذه الصورة السابعة أو يبدل من الاول والثالث دون الثاني نحو بعد ما قبل بعده وهذه الصورة الثامنة المبحث الثاني ينبنى تفسير الشهر المراد في جميع هذه الصور الذي أفتى به شيخ القرافي الشيخ ابو عمر ولما سئل عن ذلك بمصر ثم

(٦٣)

بدمشق على امور * احدها ما مر من التزام استعمال الفاظ البيت في حقائقها لا في مجازاتها الثاني ان هذه القبلات والبعديات وان كانت ظرفا زمانية والقاعدة تقتضي ان مظهرها يحتمل ان يكون شهرا تاما وان يكون يوما واحدا من الشهر المراد اذ يصدق على رمضان بطريق الحقيقة اللغوية لا المجاز اللغوي أنه قبل شوال وأنه قبل يوم عيد الفطر الا أن المظروف ههنا شهر تام بقرينة السياق بل ذلك ضروري ههنا أما بالنسبة لما صحبه الضمير العائد على الشهر المسئول عنه فلا أنه اذا كان الشهر شوالا لا يمكن حمل المظروف على بعضه كيوم عيد الفطر وحده الا على المجاز والتفسير المفتي بها في صور هذا البيت مبنية على الحقيقة كما علمت واما بالنسبة لما لم يصحبه ضمير الشهر كقبل

السبب ان يلزم من عدمه لعدم الأن يخلفه سبب آخر فاذا ظهر ان الشروط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق اللفظ على القاعدتين أمكن أن يقال بطريق الاشتراك لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة وأمكن أن يقال بطريق المجاز في أحدهما لان المجاز أرجح من الاشتراك وأمكن أن يقال بطريق التواطع باعتبار قدر مشترك بينهما وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عد ذلك فان الشروط العقلية وغيره يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه ووجود شرطه لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم ان الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه والاختلاف والبدل كما اذا قل لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم يقول لها انت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالانشاء بدل عن الثلاث المعلفة وكقوله ان أنتني بعدى الأبق فلك هذا الدنبار ولك أن تمطيه اياه قبل أن يأتي بالعبدية فتخلف الهبة استحقاها اياه بالانبيان بالعبدية يمكن ابطال شرطية كما اذا أنجز الطلاق فان التحيز ابطال للتعليل وكما اذا اتفقنا على فسخ الجعالة والشروط العقلية لا يقتضي وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاختلاف ولا تقبل ابطال الشرطية الا الشرعية خاصة فان الشرع قد يبطل شرطية الطهارة والسنة عند معارضة التعذر أو غيره فهذه ثلاثة فروق اقتضاء الوجود والبدل والابطال اذا تخلص الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الأخرى فنوضح ذلك بذكر مسائل من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وأمر غامضة وإشارات شريفة تكون الاحاطة بها حلية للفضلاء وجالا للعلماء ولتقتصر من ذلك على ثمان مسائل (المسألة الاولى) أنشد بعض الفضلاء ما يقول النقيع أيده الله ولا زال عنده احسان

في فتي علق الطلاق بشهر قبل ما قبل قبله رمضان

اعلم أن هذا البيت من نوادر الاييات واشرفها معنى وادقها فهما وأغر بها استنباطا لا يدرك معناه الا بالعقول السليمة والافهام المستقيمة والفكر الدقيقة من افراد الاذكياء وأحاد الفضلاء والنبلاء بسبب انه بيت واحد وهو مع صعوبة معناه ودقة مغزاه مشتمل على ثمانية أبيات في الانشاد بالتقديم والتأخير بشرط استعمال الالفاظ في حقه فتهادون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على القنون اللغوي وكل بيت مشتمل على مسألة من الفقه في التعاليق الشرعية والالفاظ اللغوية وتلك المسألة صعبة المغزى

قال (ثم ان الشرط اللغوي يمكن التعويض عنه والاختلاف والبدل) قلت ما قلته في ذلك صحيح أيضا قال (والشروط العقلية لا يقتضي وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاختلاف) قلت ما قلته صحيح أيضا قال (ولا تقبل ابطال الشرطية الا الشرعية خاصة قلت جميع الشروط تقبل الابدال والاختلاف والابطال ماعدا العقلية خاصة فان ماعدا العقلية من الشروط ربطه بالوضع فلا يمتنع رفع ذلك الربط قال شهاب الدين (اذا تخلص الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الأخرى فنوضح ذلك بذكر مسائل من الشروط اللغوية الى آخر المسألة قلت ما ذكره في ذلك وفي المسألة بجملة ما صحيح والله أعلم

المتوسط فلا أن رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسئول عنه وتعين ان مظروف احد القبليين وهو المضاف الى الضمير شهر تعين أن مظروف القبل المتوسط شهر أيضا لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعد شهر بل لا يوجد بين شهرين عريين الاشهر فتعين أن مظروف هذه الظروف شهور تامة وأما الاشهر القطبية فان أيام النسيء تتوسط بين مسرى وتوت الامر الثالث أن قاعدة الاضافة عند العرب وان كانت على أنه يكن

أدنى ملاسة كقول أحد حاملي الحشبة خذ طرفك فجعل طرف الحشبة طرفاً له لاجل الملاسة وأضيف الكوكب للخرفاء في قوله ﴿إذا كوكب الخرفاء لاح بسحرة﴾ لأنها كانت تقوم لعملها عند طلوعه واحتملت هذه القبلات والبعدات المضاف بعضها إلى بعض من حيث اللغة أن يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور مجاوره أو لمجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذي قبل رمضان هوربيع (٦٤) فإن ربيعاً قبل رمضان على سبيل الحقيقة بالضرورة إلا أن الظروف

التي في البيت حملت على المجاور الأول لأنه الأسبق إلى الفهم وإن كان غيره حقيقة أيضاً فهذه الملاحظة لا بد منها في تفسير هذا البيت المفتى بها * الأمر الرابع أن تعلم أنك إذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان أو بعد ما بعد بعد رمضان فالقبل الأول والبعد الأول هو رمضان لأنه مستقر في ذلك الطرف ومتى كان القبيل الأول والبعد الأول هو رمضان فالقبيل الثاني بعد ذلك القبيل الذي هو رمضان شهران آخران يتقدمان على الشهر المسئول عنه والبعدان الأخيران شهران آخران يتأخران عن الشهر المسئول عنه فالرتب دائماً في البيت أربع الشهر المسئول عنه وثلاثة ظروف لغيره هذا لا بد منه * الأمر الخامس أنه وإن احتمل فيما إذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان أو قلنا بعد ما قبل قبله رمضان أن تكون هذه

وعرة المرتقى ومشمتم على سبعمائة مسألة وعشرين مسألة من المسائل الفقهية والتعليق اللغوية بشرط التزام المجاز في الالفاظ واطراح الحقائق والاعراض عن ضابط الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت نحو ما من ضعفه ويحصل هذا العدد العظيم من هذه اللفظات الثلاث وتبديلها بأضدادها واستعمالها في مجازاتها وتنقلها في التقديم والتأخير مفترقة ومجمعة على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وقد وقع هذا البيت لشيخنا الامام الصدر العالم جال للعلاء رئيس زمانه في العلوم وسيد وقته في التحصيل والفهم جال الدين الشيخ أبي عمرو بارض الشام وأفتى فيه وتفنن وأبدع فيه ونوع رحمه الله وقدره السريّة وهاتان اقل لك لفظه الذي وقع لي بقصه ونصه ثم اذكر بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من فضله قال رحمه الله هذا البيت من المعاني الدقيقة الغريبة التي لا يعرفها في مثل هذا الزمان أحد وقد سئلت عن هذه المسألة بمصر وأجبت بما فيه كفاية ثم سئلت عنها بدمشق فقلت هذا البيت ينشد على ثمانية أوجه لأن ما بعد قبل الأول قد يكون قبلين وقد يكون بعدين وقد يكون مختلفين فهذه أربعة أوجه كل منها قد يكون قبله قبل وبعد فالقوله لا بد من كل شهر حاصل بعد ما هو قبله وحاصل قبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ إلا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوال فلم يبق إلا ما جئ به قبل أو جئ به بعد فالاول هو الشهر الرابع من رمضان لأن معنى ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وذلك ذوالحجة والثاني هو الرابع أيضاً ولكن على العكس لأن معنى بعد ما بعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده وذلك جادى الاخيرة فإذا تقرر ذلك فقبل ما قبل قبله رمضان ذوالحجة وقبل ما بعد بعده رمضان شعبان لأن المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما قبل قبله رمضان شوال لأن المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل ما بعد قبله رمضان شوال لأن المعنى أيضاً قبله رمضان وذلك شوال ثم اجزا لاربعة الأخرى على ما تقدم فإن بعد ما قبل قبله رمضان شوال لأن المعنى قبله رمضان وذلك شوال وبعد ما بعد بعده رمضان وذلك جادى الاخيرة لأن ما بعد بعده شعبان وبعد رمضان فهو جادى الاخيرة وبعد ما قبل بعده رمضان شعبان لأن المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد قبله رمضان شعبان لأن المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد بعده شعبان وبعد رمضان فهو جادى الاخيرة فكل من هذه المسائل النادرة التي سئل عنها بقيت أمور لم يتعرض لها الشيخ رحمه الله فينبغي زيادتها وإيضاحها ليتكامل بذلك بيان المسألة إن شاء الله تعالى أحدها زيادة إيضاح كون البيت ثمانية في التصوير فانه للبيت أصل وفرع فاصله اجتماع ثلاث قبلات وتفرع سبعة أخرى أحدها أن يبدل الجميع بالبعدات نحو بعد ما بعد بعده فهذه الصورة الثانية والثالثة أن يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل بعده الرابعة أن يبدل من

(١) صوابه وقبل ما قبل بعده

الظروف المنطوق بهما رتبة على ما هي عليه في اللفظ فيتعين أن يكون الشهر المسئول عنه في المسئلتين هور رمضان الثاني لأنه في الأولى شوال وفي الثانية شعبان كما في تفاسير صور البيت الآتية المفتى بها وذلك لأن كل شيء مفروض له أبعاد كثيرة متآخرة عنه فهو قبل جميعها وكل شيء مفروض له قبيلات كثيرة متقدمة عنه فهو بعد جميعها فرمضان يصدق عليه أنه قبل بعده وبعد بعده وجميع ما يفرض من ذلك إلى الأبد فهو قبل تلك الظروف كلها ويصدق عليه أنه بعد قبله وقبل قبله وجميع ما يفرض من ذلك إلى الأبد فهو بعد تلك الظروف كلها

لكن باعتبار اضافتين لا اضافته واحدة حتى يقال اجتماع الضدين في الشيء الواحد محال فهو قبل باعتبار شوال وبعد باعتبار شعبان الا ان مقتضى اللغة خلاف هذا الاحتمال وهو ان لا تكون هذه الظرف والمنطوق بهامرتبة على ما هي عليه في اللفظ بل تكون بعد الاولى المتوسطة بين قبل وبعد في قولنا قبل ما بعد بعده متأخرة في المعنى وقبل المتقدمة متوسطة بين البعدين منطبقة على بعد الاخرة التي هي الاولى وتكون بعد الاخرة بعد وقبل معا بالنسبة الى شهرين واعتبارين (٦٥) كما علمت ويكون الشهر المسئول عنه

في قولنا المذكور شعبان كما سيأتي في التفسير المفتي به لان شعبان بعده رمضان وبعد بعده شوال وقبل مضاف الى المعنى للبعدين الثاني الذي هو شوال ومتأخر عنه وكل من قبل وبعد الاخرة التي هي الاولى يصدقان على رمضان ومنطبقان عليه بالنسبة للشهرين شوال وشعبان وليس لنا شهر بعده بعدان رمضان قبل البعد الثاني وعين البعد الاول الا شعبان وبيان ذلك ان العرب اذا قالت غلام غلام غلامى أو صاحب صاحب صاحبي فالبدء به هو أبعد الثلاثة عنك والأقرب اليك هو الاخير والمتوسط متوسط فالغلام الاخير هو عبدك الاول الذي ملكته فلك هو عبدا آخر وهو المتوسط وملك المتوسط العبد المقدم ذكره فالقادم ذكره هو الذى ملكه عبد عبد عبدك لانه عبدك وقس * الامر السادس مما ينبغي عليها تفسير جميع

الثاني والثالث دون الاول نحو قبل ما بعد بعده الخامسة أن توسط البعدين قبلين السادسة أن يعتمد الى البعدين الثالث فيعمل فيها كما عملنا في القبلات فقول بعد ما بعد قبله السابعة أن يبدل من البعدين الاخيرين دون الاول نحو بعد ما قبل قبله الثامنة أن توسط القبيل بين البعدين كما توسطنا البعد بين القبيلين فيكون بعد ما قبل بعده فحدث لنا عن القبلات الثلاث أربع مسائل وعن البعدين الثلاث أربع مسائل بالابدال على التدرج والتوسط كما تقدم تمثيله وثانها ان ما في البيت لم يتحدث الشيخ رحمه الله عليها ولا على اعرابها وهل تختلف هذه الفتاوى مع بعض التقادير فيها ام لا فاقول ان ما يصح فيها ثلاثة أوجه أن تكون زائدة وموصولة ونكرة موصوفة ولا تختلف الفتاوى مع شيء من ذلك بل تبقى الاحكام على حالها فالزائدة نحو قولنا قبل قبل قبله رمضان فلا يعتمد بها أصلا وتبقى الفتاوى كما تقدم والموصولة تقديرها قبل الذى استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل في قبل الذى بعد ما هو صلة ما هو الفتاوى على حالها وتقدير النكرة الموصوفة قبل شيء استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل في الظرف الساكنين بعدما هو صفة لها وهي نكرة مقدرة بشيء فهذا تقدير ما في البيت واعرابها وثانها ان هذه القبلات والبعدين ظروفي زمان ومظروفاتها الشهور ههنا ففي كل قبل أو بعد شهر هو المستقر فيه مع ان اللغة تقبل غير هذه المظروفات لان القاعدة انا اذا قلنا قبله رمضان احتمل أن يكون شوالا فان رمضان قبله واحتمل ان يكون يوما واحدا من شوال فان رمضان قبله فلو قال القائل رمضان قبل يوم عيد الفطر لصدق ذلك وكان حقيقة لغوية لا مجازا لكن هذه المسائل بنيت على ان المظروف شهر تام بقرينة السياق والضرورة الضمير في قبله العائد على الشهر المسئول عنه فاذا كان شوالا وهو قد قال قبله رمضان تعذر ان يحمل على بعض الشهر الاعلى المجاز فان بعض الشهر او يوم الفطر وحده ليس هو شوالا بل بعض شوال فيلزم المجاز لكن الفتاوى في هذا البيت مبنية على الحقيقة هذا تقرير قبله الاخير الذى صحبه الضمير وأما قبل المتوسط فليس معه ضمير يضطر نالى ذلك بل علمنا ان مظروفه شهر بالدليل العقلي لان رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسئول عنه وتعين ان أحد القبيلين هو الذى اضيف الى الضمير مظروفه شهر تعين ان مظروف القبيل المتوسط شهر أيضا لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعد شهر بل لا يوجد بين شهرين عر بين الاشهر فلذلك تعين ان مظروف هذه الظروف شهور تامة وقولى عر بين احتراس من القبطية فان ايام النسيء تتوسط بين مسرى وتوت ورابعها ان قاعدة العرب ان الاضافة يكفي فيها دني ملابسة كقول أحد حاملى الخشبة مثل (١) طرفك فجعل طرف الخشبة طرفه لاجل الملابسة قاله صاحب المفصل وانشد في هذا المعنى * اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة * فاضاف الكوكب اليها لانه كانت تقوم لعملها عند طلوعه ونحو ذلك من الاضافات ومنه قوله تعالى ولا تكتم

(١) الذى في المفصل خذ

(٩ - الفروق - ل) صور البيت المفتي به قاعدة وهي ان كل ما اجتمع فيه قبل وبعد فالغلامان كل شهر حاصل بعد ما هو قبله وقبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان أو قبله رمضان فيكون شوالا وما اجتمع قبله أو جيعه بعد فالجواب في الاول هو الرابع الذى هو ذو الحجة لان معنى قبل ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وفي الثاني هو الرابع أيضا لكن على العكس وهو جادى الآخرة لان معنى بعدما بعد بعده رمضان شهر تأخر رمضان بعد شهرين بعده فجميع الاجوبة الثمانية

منحصرة في أربعة أشهر طرفان وواسطة فالطرفان جادى الاخيرة وذو الحجة والوسط شوال وشعبان وتقريب ضبطها ان جميع البيت ان كان قبل فالجواب بذى الحجة وان كان بعد فالجواب بجمادى الاخيرة وان تركب من قبل وبعده فتى وجدت في الآخر قبل بعده أو بعده قبله فأتقدمت فيه قبل فجوابه شوال لان المعنى قبله رمضان وأتقدمت فيه بعد فالجواب شعبان لان التقدير بعده رمضان ومتى وجدت في آخر قبلين أو بعدين (٦٦) وقبلهما مخالف لهما في البعدين شعبان وفي القبليين شوال فثلاثة وشعبان

ثلاثة وهذه الستة هي
الواسطة المتوسطة بين
جادى الاخيرة وذى الحجة
(المبحث الثالث)

لفظة ما في البيت يصح فيها
ثلاثة أوجه أحدها ان
تكون زائدة فلا يعتد بها
بل يكون التقدير قبل قبل
قبله رمضان مثلاً * وثانيها
ان تكون موصولة والتقدير
قبل الذى استقر قبل قبله
رمضان فيكون الاستقرار
العامل في قبل الذى بعد
ما هو صلتها * وثالثها ان
تكون نكرة موصوفة
والتقدير قبل شيء استقر
قبل قبله رمضان فيكون
الاستقرار العامل في الظرف
الكائن بعدما المقصرة بشيء
هو صفة لها ولا تختلف
التفسيرات المقتضى بها المذكورة
مع شيء من ذلك بل تسبق
الاحكام على حاطها * المقصد
الثاني في تقرير البيت على
طريقة التزام الحقيقة
في الالفاظ وعدم النظم بل
يكون الكلام نثراً اعلم ان
الكلام حينئذ يجري على
الضابط المتقدم أيضاً فاذا

شهادة الله أضيف الشهادة اليه بسبب انه تعالى شرعها لانه شاهد ولا مشهود عليه وكذلك دين الله
ونفخنا فيه من روحنا والله على الناس حج البيت فالاضافة في الجميع مختلفة المعاني وهي حقيقة في الجميع
باعتبار معنى عام وهو كما قال صاحب المفصل بادنى ملاسة اذا تقررت هذه القاعدة فهذه القبلات
والبعديات المضاف بعضها الى بعض تحتل من حيث اللغة ان يكون كل ظرف أضيف لمجاوره أو لمجاور
مجاور له أو لمجاور مجاوره على رتب ثلاث أو أكثر من ذلك فيكون الشهر الذى قبل رمضان
هور بيع فان بيعا قبل رمضان بالضرورة ويومنا هذا قبل يوم القيامة بالضرورة وهو كله حقيقة غير
ان الظروف التي في البيت حلت على المجاور الاول لانه الاسبق الى الفهم مع ان غيره حقيقة أيضاً فهذه
الملاحظة لابد منها في هذه الفتاوى وخامسها أن تعلم انك اذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان فالقبل الاول
هو عين رمضان لانه مستقر في ذلك الظرف وكذلك بعد ما بعد بعده رمضان فالبعد الاول هو رمضان
لانه مستقر فيه ومتى كان قبل الاول هو رمضان فالقبليان الكائنان بعده شهران آخران يتقدمان على
الشهر المسئول عنه وكذلك في بعد ما بعد بعده رمضان البعدان الاخيران شهران آخران يتأخران عن
الشهر المسئول عنه فالرتب دائماً في البيت أربع الشهر المسئول عنه وثلاثة ظروف لغيره هذا لابد منه ثم ههنا
نظر آخر وهو اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فهل نجعل هذه الظروف متجاوزة على مانطق بها
في اللفظ فيتعين أن يكون الشهر المسئول عنه هو رمضان فان كل شيء فرض له ابعاد كثيرة متأخرة عنه
فهو قبل جميعها فرمضان قبل بعده وبعد بعده وجب ما يفرض من ذلك الى الابد فهو قبل تلك الظروف
كالموصوفة بيبعد وان كانت غير متناهية وكذلك يصدق أيضاً انه بعد قبله وقبل قبله الى الازل وما
لا يتناهى من القبلات فيكون رمضان ايضاو يبطل ما قاله الشيخ رضى الله عنه فانه عين في الاول شوالا
وفي الثاني شعبان ومقتضى ما ذكرته لك من النظر أن يكون الشهر المسئول عنه هو رمضان في المسألتين
أو نقول مقتضى اللغة خلاف هذا التقرير وان لا تكون هذه الظروف المنطوق بها مرتبة على ما هي
عليه في اللفظ بل قولنا ما بعد بعده فبعد الاول المتوسطة بين قبل وبعده متأخرة في المعنى وقبل المتقدمة
متوسطة بين البعدين منطبقه على بعد الاخيرة وتكون بعد الاخيرة بعد وقبل معا وليس ذلك محال لانه
بالنسبة الى شهرين واعتبارين وتقرير ذلك ان العرب اذا قالت غلام غلام غلامى فهو لاء الارقاء
منعكسون في المعنى فالغلام الاول المقدم ذكره هو الغلام الاخير الذى ملكه عبد عبد عبدك لانه
عبدك والغلام الاخير هو عبدك الاول الذى ملكته فلذلك هو عبدا آخر ملك ذلك العبد الآخر العبد
المقدم ذكره وكذلك اذا قلت صاحب صاحب صاحبي فالبدء به هو ابعد الثلاثة عنك والاقر باليك
هو الاخير والمتوسط متوسط هذا هو مفهوم اللغة في هذه الاضافات على هذا الترتيب اذا عرفت هذا
فنقول قولنا قبل ما بعد بعده رمضان هو شعبان وهو كما قال الشيخ رحمه الله لان شعبان بعده رمضان
وبعد بعده شوال فنقولنا قبل مجاور لبعده الاخيرة لانه لم يقل قبل بعده بل قبل بعد بعده فجعل قبل

مضافا

زدنا على قولنا قبل ما بعد بعده في لفظ بعد لفظ أخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعده بعد رمضان تعين ان

يكون الشهر المسئول عنه رجبا وان جعلنا البعديات أربعة تعين ان يكون جادى الاخيرة أو خمسة تعين ان يكون جادى الاولى أو ستة
تعين ان يكون ربيع الآخر وهكذا كلما زدت بعدا تنقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف وشبهو ركان تقدم تقريره فيخرج لك على هذا
الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التي في البيت واذا وصلت الى أكثر من اثني عشر ظرفا فقد دارت السنة معك فربما عدت

الى عين الشهر الذي كنت قلته في المسئلة ولكن من سنة أخرى وهكذا يكون الحال في السنين اذا كثرت فتأمل ذلك واذا زادنا على قولنا بعد ما قبل قبله في لفظ قبل لفظه أخرى فقلنا بعد ما قبل قبل قبله رمضان كان الشهر المسئول عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة وان جعلنا لفظ قبل أر بعاً كان ذا الحجة أو خسا كان المحرم كما تقدم تقريره في لفظ بعد غير انك تنتقل في لفظ بعد تقدماً وفي لفظ قبل تأخراً فان بعد للاستقبال فكما (٦٧) كثرت كثيرا للاستقبال ورمضان

مضاف للإخر منه فيتعين بعد الشهر المسئول عنه في الماضي حتى يتأخر رمضان في الاستقبال فيضاف للبعد الأخر وينتقل في لفظ قبل اذا كثرت متأخر الان قبل للماضي ورمضان مضاف للقبل المجاور له دون الشهر المسئول عنه فيكون للشهر المسئول عنه قبلات كثيرة رمضان بعد الاول فيها وبقية القبلات بين رمضان والشهر المسئول عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا زدنا لفظه قبل على قولنا قبل ما قبل قبله فقلنا قبل ما قبل قبله رمضان تعين المحرم لان السائل قد نطق بأربع من لفظ قبل فقبل المحرم ذو الحجة وقبل ذي الحجة ذو القعدة وقبل ذي القعدة شوال وقبل شوال رمضان وهو ما قاله السائل وهكذا يتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا زدنا لفظه بعد على قولنا بعد ما بعد بعده فقلنا

مضافا في المعنى لبعده ومتأخراً عن بعده وهو البعد الثاني فيكون رمضان قبل البعد الثاني والبعده الثاني هو شوال فالواقع قبله رمضان وليس لنا شهر بعده بعد ان رمضان قبل البعد الاخير الاشعبان فان قلت فرمضان حينئذ هو قبل البعد الاخير وهو شوال باعتبار البعد الاول كما بينته فيلزم ان يكون قبل وبعد وهو محال لان القبل والبعده ضدان واجتماع الضدين في الشيء الواحد محال قلت مسلم انهما ضدان وانهما اجتماع في شيء واحد وهو رمضان ولكن باعتبار اضافتين فيكون رمضان قبل باعتبار شوال وبعده باعتبار شعبان كما يكون المسلم صديقا للمؤمنين عدوا للكافرين فتجتمع فيه الصداقة والعداوة باعتبار فريقين وذلك ممكن وليس بمحال انما المحال لو اتحدت الاضافة ولم تتحد اذا تقرر لك هذا فتبين ان لو زدنا في لفظ بعد لفظه أخرى منته فقلنا قبل ما بعد بعده رمضان تعين ان يكون الشهر المسئول عنه رجبا وان جعلنا البعد أر بعاً تعين ان يكون جمادى الاخرة أو خمسة تعين ان يكون جمادى الاولى أو ستة تعين ان يكون ربيع الآخر وكذلك كما زدت بعد انتقلت الى شهر قبل فان هذه الظروف مشهور كما تقدم تقريره فيخرج لك على هذا الضابط مسائل غير متناهية غير المسائل الثمانية التي في البيت واذا وصات الى أكثر من اثني عشر ظرفا فقد دارت السنة معك فرجعت الى عين الشهر الذي كنت قلته في المسئلة ولكن من سنة أخرى وكذلك يكون الحال في السنين اذا كثرت فتأمل ذلك هذا كله اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فان عكسنا وقلنا بعد ما قبل قبله رمضان فمقتضى جعلها الظروف متحاورة على ما هي عليه في اللفظ يكون الشهر المسئول عنه رمضان فان كل شيء بعد جميع ما هو قبله وبعده قبلاته وان كثرت والشيخ رحمه الله قد قال انه شوال بناء على ما تقدم وهو ان القبل الاول متقدم على البعد الاول والبعده الاول متوسط مضاف للبعد الاخير المضاف للضمير العائد على الشهر المسئول عنه فنفرض شهرا وهو شوال قبله رمضان وقبل رمضان شعبان والسائل قد قال ان رمضان بعد احد القبليين والقبل الآخر بعده وليس لنا شهر قبله شهر ان الثاني منهما رمضان الاشوال فيتعين ويكون رمضان موصوفاً بأنه بعد باعتبار شعبان وبأنه قبل باعتبار شوال ولا تضاد كما تقدم جوابه فان زدنا في لفظ قبل لفظه أخرى فقلنا بعد ما قبل قبله رمضان كان الشهر المسئول عنه هو ذو القعدة فان رمضان أضيف لقبل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة فان جعلنا لفظ قبل أر بعاً كان ذا الحجة أو خسا كان المحرم كما تقدم تقريره في لفظ بعد غير انك تنتقل في لفظ بعد تقدماً وفي لفظ قبل تأخراً فان بعد للاستقبال فكما كثرت كثيرا للاستقبال ورمضان هو مضاف للإخر منه فيتعين بعد الشهر المسئول عنه في الماضي حتى يتأخر رمضان في الاستقبال فيضاف للبعد الاخير وينتقل في لفظ قبل اذا كثرت متأخر الان قبل للماضي ورمضان مضاف للقبل المجاور له دون الشهر المسئول عنه فيكون للشهر المسئول عنه قبلات كثيرة رمضان بعد الاول منها وبقية القبلات بين رمضان والشهر المسئول عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا قلنا بعد ما بعد بعده رمضان يتعين جمادى الآخرة

بعدها بعد بعده رمضان تعين جمادى الاولى لان السائل قد نطق بأربع من لفظ بعد فبعد جمادى الاولى جمادى الاخرة وبعده جمادى الاخرة رجب وبعده رجب شعبان وبعده شعبان رمضان وهو ما قاله السائل وهكذا يتعين الانتقال للماضي بحسب كثرة لفظات بعد والقياس على ما ذكر يعلم حكم باقي الصور والله أعلم ﴿ المقصد الثالث ﴾ في تقرير اليت على طريقة التزام المجاز في ألفاظه وعدم النظم بل يكون الكلام نثراً فتصير المسائل والاجوبة سبعة وعشرين مسألة وتقرير ذلك بتقديم الكلام على أر بعين ألفا وثلاثة

وعشرين يتامن الشعر اشتمل عليها يت نظمه الفقيه العلامة زين الدين المغربي ولخص حساب عدده وهو قوله

بقلي حبيب مليح ظريف * بديع جيل رشيق لطيف وهو من بحر المتقارب ثمانية أجزاء على فعيل كل جزء منها في كلمة يمكن ان ينطق بها مكان صاحبها فتجعل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمتان الاوليان يتصور منهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ (٦٨) الثالثة فتحدث منها مع الاولين ستة أشكال بأن تعملها قبل الاولين وبعدهما ثم

تقبلهما وتعملها قبلهما وبعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتأخير فتحدث الستة فيكون السرفيه ضربا الاولين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة بسته ثم تأخذ الرابع وتورده على هذه الستة الصور وكل واحد من الستة له ثلاث كلمات يحصل بعمل الرابع قبل كل ثلاثة وبعدها ولها وبعدها ثانيا بعد ثالثها أربع صور فتصير الستة أربعة وعشرين وكذلك تفعل بالخامس والسادس والسابع والثامن ومتى حدثت صورة أضفنا إليها بقية البيت فتبقى الاولى ثمانية وكذلك بقية الصور فيأتي العدد المذكور من الآلاف بيوتا تامة كل بيت فيها ثمانية وبيان ذلك ان تضرب أربع عشرة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة تكون مائة وعشرين تضربها في مخرج السادس وهو ستة تكون سبعمائة وعشرين تضربها في مخرج

بقلي حبيب مليح ظريف * بديع جيل رشيق لطيف

وهو من بحر المتقارب ثمانية أجزاء كل جزء منها في كلمة يمكن ان ينطق بها مكان صاحبها فتجعل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمتان الاوليان يتصور منهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الثالثة فتحدث منها مع الاولين ستة أشكال بأن تعملها قبل الاولين وبعدهما ثم تقبلهما وتعملها قبلهما وبعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتأخير فتحدث الستة فيكون السرفيه اناضربا الاثنين الاولين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة بسته ثم تأخذ الرابع وتورده على هذه الستة وكل واحد منها ثلاثة فيحصل من كل صورة منها أربع بساتين العمل الرابع قبل كل ثلاثة وبعدها ولها وبعدها ثانيا بعد ثالثها أربع صور فتصير الستة أربعة وعشرين وكذلك تفعل بالخامس والسادس الى الثامن ومتى حدثت صورة أضفنا إليها بقية البيت فتبقى الاولى ثمانية وكذلك بقية الصور فيأتي العدد المذكور من الآلاف بيوتا تامة كل بيت منها ثمانية وبيان ذلك ان تضرب أربع عشرة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة تكون مائة

للسابع وهو سبعة تكون خمسة آلاف وأربعين تضربها في مخرج الثامن وهو ثمانية تكون أربعين ألفا وثلاثمائة وعشرين يتامن الشعر وهو المطلوب فاذا تقررت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معنا في البيت ثلاثة من لفظ قبل وثلاثة من لفظ بعد فتجمع بين الستة ويطل الوزن حينئذ لطول البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبله بعد ما بعده مضان ثم لنا ان توى بكل قبل وبكل بعدهما من شهر والسنة أي شهر كان من غير محجورة ولا التفات الى ما بينهما من عدد الشهور

ويكون الكلام مجازاً عر بيا فان أى شهر أخذته فينبه وبين الشهر الآخر الذى نسبته اليه بالقبليّة والبعدية علاقة من جهة انه من شهور السنة معه أو هو قبله من حيث الجلة أو هو بعده من حيث الجلة أو هو شبيه بما قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححة للجواز ثم اننا نعلم الى هذه السنة فتأخذ منها اثنين فتحدث منها صورتان ونعتبرهما شهرين من شهور السنة فظهر نسبتها الى رمضان ويظهر من ذلك الشهر المسئول عنه ثم نورد عليهما لفظة أخرى (٦٩) من لفظ قبل وبعد الى آخر السنة ومتى

أفضى الامر الى التداخل

بين صورتين في شهر نوينا

به شهرا آخر من شهور

السنة حتى تحصل المغايرة

فيحصل لنا من هذه السنة

الالفاظ ما يحصل لنا من

سنة أجزاء من البيت وهي

سبعائة وعشرون مسألة

وان زدت في لفظ القبل أو

البعد كما تقدم في المقصد

الثاني وصل الكلام الى

أربعين ألف مسألة أو أكثر

على حسب الزيادة فتأمل

ذلك فهو من طرف الفضائل

والفضلاء ونوادير الاذكياء

والنبياء * خاتمة * في

مهمين * المهتم الاول

أكثر الفقهاء يبحث عن

ترتيب الوضوء وتنكيسه

ولا يعلم كم يحصل من صور

الوضوء مرتبا ومنكسا

والمتحصل من ذلك أربعة

وعشرون وضواً مرتبا

ومنكسا على سبيل الحصر

من غير زيادة وتقريره

بالطريق المتقدم في بيت

العلامة زين الدين المغربي

ان تقول الوجه واليدان

يتصور فيهما صورتان

وعشرين نضر بهافي مخرج السادس وهو ستة تكون سبعمائة وعشرين نضر بهافي مخرج السابع وهو سبعة تكون خمسة آلاف وأربعين نضر بهافي مخرج الثامن وهو ثمانية تكون أربعين ألفاً وثلاثمائة وعشرين بيتاً من الشعر وهو المطلوب (مسألة) هي فائدة حسنة كثيراً للفقهاء يبحث عن ترتيب الوضوء وتنكيسه ولا يعلم كم يحصل من صور الوضوء مرتبا ومنكسا والمتحصل من ذلك أربعة وعشرون وضواً مرتبا ومنكسا على سبيل الحصر من غير زيادة وتقريره بالطريق المتقدم في البيت بان تقول الوجه واليدان يتصور فيهما صورتان بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الرأس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة وضوآت بان تعمل الرأس قبل الوجه واليدين وبعدهما ثم تقبلهما وتعمله قبلهما وبعدهما ثم تعمل الرأس بين الوجه واليدين على التقديم والتأخير فيحدث ستة وضوآت بان تضيف لكل صورة تحدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة ستة ثم تأخذ الرجلين تضمهما الى هذه الستة وضوآت وكل واحد منها ثلاثة اعضاء فتصير كل صورة منها اربعة بان تعمل الرجلين قبل الثلاثة وبعدها الاول وبعدها الثاني وبعدها الثالث فتصير الستة اربعة وعشرين وذلك هو جميع ما يتصور من الوضوء وصوره في الوجود فاذا تقررت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معاني البيت ثلاثة من لفظ قبل وثلاثة من لفظ بعد فجمع بين الستة ويبطل الوزن حينئذ لطلو البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبل بعد ما بعد بعده رمضان ثم لنا ان تنوى بكل قبل وبكل بعد شهر من شهور السنة أى شهر كان من غير مجاورة ولا التفات الى ما بينهما من عدد الشهور ويكون الكلام مجازاً عر بيا فان أى شهر أخذته فينبه وبين الشهر الآخر الذى نسبته اليه بالقبليّة أو البعدية علاقة من جهة انه من شهور السنة معه أو هو قبله من حيث الجلة أو هو بعده من حيث الجلة أو هو شبيه بما قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححة للجواز ثم اننا نعلم الى هذه السنة فتأخذ منها اثنين فتحدث منها صورتان ونعتبرهما شهرين من شهور السنة فظهر نسبتها الى رمضان ويظهر من ذلك الشهر المسئول عنه ثم نورد عليهما لفظة أخرى من لفظ قبل وبعد الى آخر السنة ومتى أفضى الامر الى التداخل بين صورتين في شهر نوينا به شهرا آخر من شهور السنة حتى تحصل المغايرة فيحصل لنا من هذه الستة الفاظ (١) ما يحصل لنا من ستة اجزاء من البيت وهي سبعائة وعشرون مسألة وان زدت في لفظ القبل أو البعد كما تقدم في بسط الكلام على البيت وصل الكلام الى اربعين ألف مسألة أو أكثر على حسب الزيادة فتأمل ذلك فهو من طرف الفضائل والفضلاء ونوادير الاذكياء والنبياء * المسألة الثانية قال الشيخ أبو الحسن اللحى المالكي في كتاب الظهار من تبصرته اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا

قال شهاب الدين (المسألة الثانية قال اللحى في كتاب الظهار اذا قال انت طالق اليوم ان كلمت فلانا

(١) هذا منوع باجاء وتعريف الجزأين كوفي وعكس هذا جازا باجاء

بالتقديم والتأخير ثم تأخذ الرأس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة وضوآت بان تعمل الرأس قبل الوجه واليدين وبعدهما ثم تقبلهما وتعمله قبلهما وبعدهما ثم تعمل الرأس بين الوجه واليدين على التقديم والتأخير فيحدث ستة وضوآت بان تضيف لكل صورة تحدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين في مخرج الثالث واثنان في ثلاثة ستة ثم تأخذ الرجلين تضمهما الى هذه الستة وضوآت وكل واحد منها ستة له ثلاث اعضاء يحصل بعمل الرجلين قبل الثلاثة الاضاء وبعدها الاول وبعدها الثاني وبعدها الثالث اربعة وعشرون

في كل صورة من الستة فتصير الستة أربعة وعشرين وذلك هو جميع ما يتصور في الوجود للوضوء من الصور * المهم الثاني سأل الشيخ عثمان الراضي المكي الشيخ ابراهيم الاسكوبي المدني بقوله يا اماما للعلم والتدريس * وهما قد جل عن تقييس ذالعا ابراهيم الاسكوبي أولى * من يرجى لكشف خطب عميس البديع النفيس والماهر المبسّد في صنعة البديع النفيس طبت غرسا في روضة هي طابت * (٧٠) من حي طيبة المنيع الانيس أنت شمس نضيء في كل علم *

بك تجلي غياهب التلبيس
خزت كل العلوم كسبا
وهبا
وأجدت الفنون عن
تأسيس
لك فهم لا يعتبره سقام
وذكاه يدرى بما في النفوس
ما يقول الامام في بيتي الحما
ل الصني المحكمين بالتجنيس
وعدت في الخيس وصلا
ولكن
شاهدت حولنا العدا
كالخيس
أخلفت في الخيس وعدى
وجاءت
بعدها قبل بعد يوم الخيس
أى يوم جاءته من بعد
خلف
فأينوا المعقول بالمحسوس
فلقد جلت فيهما سيدي
مع
أحد الشهم بافقيه الرئيس
واخطر بناني فهم معناها حنة
حتى ضر بنا لتخيميس في
التسايس

ثم در نافي كل يوم من الدو
رفقهناعن يومها المرموس
واختلفنا وما اتفقنا برأى
وأقناني ذاك حرب البسوس

غدا قال ابن عبد الحكم ان كلمه اليوم حث وغدا لا يحث لان وقوع الطلاق بكلام غدا بعد ان كانت اليوم زوجة يقتضى اجتماع العصمة وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشرط في ظرف واحد فيمكن ترتب احدهما على الآخر وقيل يلزمه الحث ان كلمه غدا او يقدر تقدم الطلاق في زمن عدمه فيمكن ترتب احدهما على الآخر وقال ابن القاسم اذا قال ان تزوجتك فانت طالق غدا فانه ان تزوجها قبل الغد طلقت عليه أو بعده لم تطلق لفوات يوم الطلاق وفي الجواهر اذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان فيقدمه ف النهار تطلق من أوله ولم يحك خلافا فان كان المعلق عليه القدوم فهو تقديم الحكم على شرطه أو اليوم فلا قال ابن يونس قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك بل يلزمه الطلاق اذا قال أنت طالق اليوم ان كلمت فلانا غدا كما تقدم * قلت ومقتضى قول ابن يونس أمران أحدهما أن المشهور للزوم خلاف ما نقله اللخمي * الثاني انها تطلق من أول النهار كما تقدم النقل في الجواهر في تقدم الطلاق على لفظ التعليق وعلى الشرط معاهدة نصوص مذهبا في هذه المسألة وقال الغزالي في الوسيط له اذا قال أنت طالق بالامس وقال قصدت ايقاع الطلاق بالامس لم يقع لان حكم اللفظ لا يتقدم عليه وقيل يقع في الحال لان وقوعه بالامس يقتضى وقوعه في الحال فيسقط المنعذر ويثبت الحال وقيل لا يقع شيء لان حكم اللفظ لا يتقدم عليه وان قال ان مات فلان فانت طالق قبله بشهران مات قبل مضي شهر لم يقع طلاق لثلاثا يتقدم الحكم على اللفظ أو بعد شهر فيقع الطلاق قبله بشهر وكذلك اذا قال ان قدم فلان أو دخلت الدار فانت طالق قبله بشهر قال وقال ابو حنيفة يلزم الطلاق في الموت دون الدخول والقدوم قال وهو تحكم قال الشيخ ابواسحاق في المذهب اذا قال ان قدم زيد فانت طالق ثلاثا قبل قدومه بشهر ثم خالها ثم قدم زيد بطل الخلع لانا تيقنا تقدم الطلاق الثلاث عليه ثم انهم اردوا ذلك بان قالوا اذا قال لها ان قدم زيد فانت طالق قبل قدومه بسنة فقدم بعد ذلك بسنة ان العدة تنقضي عند حصول الشرط أو قبله ولا تعتد بعد ذلك لانا تيقنا وقوع الطلاق من سنة كما لو ثبت أنه طلقها من سنة فاتها لا تستأنف عدة ويقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان ينفقه عليها ان كان الطلاق بائنا أو بما نفقه بعد انقضاء العدة على زعمهم ان كان رجعيامع ان الامة مجمعة على انها زوجة مستقرة العصمة مباحة الوطء الى حين قدوم زيد وهذا هو الذي صرح لي به أعيانهم ومشايخهم المعاصرون في تقرير هذه المسألة * قلت والحق في هذه المسألة وقوع الطلاق متقدما على القدوم الذي جعل شرطا وعلى لفظ التعليق وزمانه وقولهم حكم اللفظ لا يتقدم عليه لا يتم وقياسهم على قوله أنت طالق

غدا الى قوله وهذا هو الذي صرح لي به أعيانهم ومشايخهم المعاصرون في تقرير هذه المسألة (قلت جميع ذلك نقل لا كلام فيه قال) قلت والحق في هذه المسألة وقوع الطلاق متقدما على القدوم الذي جعل شرطا وعلى لفظ التعليق وزمانه وقولهم حكم اللفظ لا يتقدم عليه لا يتم وقياسهم على قوله أنت طالق

فارتضيناك آخر الامر فينا * حكما اذا عطر بعد عروس

ثم بعض الثقة في الفن يروى * وهو فيما أظن عن تهجيس وهو عندى لا يطابق معنى * ما أراد الصفي بعد الخيس وأبن لي هل ذا صحيح والا * باطل أو كلاهما بنفيس

امس

قبل ما بعد قبل يوم الخيس * هكذا راح مثبتا في الطروس فتأمل في ذاودا غير مأمو * روححق وقتهم العكوس وابق واسلم في يمن حظ وأمن * يا اماما للعلم والتدريس

﴿ فأجابه بقوله ﴾

ومقال له مقام الرئيس

رمت سبعا بحلجة التدريس

جث بالزهر في قيود الطروس

يا علما بكل معنى نفيس * وصديقي ومطلبي وأنيبي

لك من أسهم البيان المعلى * في شذوذ فاوضت أو في مقيس

من كعثمان راضيا رافيا أو * ج المعالي بطيب خيم وسوس

أسفرت عن لثامها بنت فكر * (٧١)

انت من في رفيع مجد وفضل *

ولك السابق المجلى اذا ما *

أولم يكفك الجواهر حتى *

منك رامت بلطفها تأنيسي

وأدارت على السامع منها *

خر معني أشهى من

الخنديس

وأشارت الى لطائف دارت

* بين خلين تزدري

بالكؤوس

ماعلى بافقيه احد زيد *

ان ذاك المجلس خير

جليس

قد تسابقا الفضائل حتى *

نتما أقصى كل معنى نفيس

فكلا الفاضلين أحرز

فضلا

ليس يخفى عليه معنى

للمشوس

ان بيت الصفي لاشك مبنا *

لعمري نبي على تأسيس

بيدان أ كثر الظروف

لقصد

رام منه غرابة التلييس

أو يخفى عيد وعيد وعيد *

عم يوم العروبة المأثوس

ان هذا المراد ان قال

جاءت

بعد ما قبل بعد يوم الخيس

صح من قال قبل ما بعد

لكن

نكس اليوم غاية التنكيس

أمس لا يصح وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان الاسباب الشرعية قسمان قسم قدره الله تعالى في أصل شرعه وقدره له سببا معينا فليس لاحد فيه زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصوم وأوقات الصلوات والعصم والاملاك في الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات والصدقات لانشاء الاملاك وغير ذلك من الاسباب والمسببات وقسم وكله الله تعالى لخيرة المكلفين فان شاؤا جعلوه سببا وان شاؤا لم يجعلوه سببا وحصر جعلهم لذلك في طريق واحد وهو التعليق كدخول الدار وقدم زيدا لم يجعل الله ذلك سببا لطلاق امرأة أحد ولا لعق عبده والمكاف جعل ذلك سببا لالطلاق والعق والتعلق بالتعلق عليه خاصة فلو قال جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك ولم يعتبر فهذا القسم خير الله تعالى فيه وفي سببه أي شيء شاء المكاف جعله من طلاق أو عتق كثيرا أو قليلا قريب الزمان أو بعيدا بخلاف الاول * القاعدة الثانية المقدرات لان تنافي المحققات بل يجتمعان ويثبت مع كل واحد منهما الوازمه واحكامه ويشهد لذلك مسائل * احدها ان الامة اذا اشترها اشترى صحيحا يبيع وطؤها بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرد به وان قلنا بالبيع نقض للعقد من اصله ارتفعت الاباحة المترتبة عليه مع انها واقعة بالاجماع وكذلك العقد واقع ايضا ورفع الواقع محال عقلا والمحال عقلا لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين ان يكون معنى هذا الارتفاع تقدير التحقيق لان قاعدة التقادير الشرعية اعطاء الموجود حكم المعدم أو المعدم حكم الموجود فيحكم صاحب الشرع بان العقد الموجود والاباحة المترتبة عليه وجيع آثاره في حكم العدم وان كانت موجودة ولان تنافي بين ثبوت الشيء حقيقة وعدمه حكما كقرب الكفار والمرتدين بوجود حقيقة ومعدومة حكما والنية في الصلاة الى آخرها موجودة حكما ومعدومة حقيقة عكس الاول وكذلك الايمان والاخلاص وغيرها يحكم بوجودها وان عدما عدما حقيقيا وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك احكام النية فظهر ان المقدرات لان تنافي المحققات

امس لا يصح قلت ما قاله عندي صحيح لكنه مناقض لما حكى من الاجماع على استمرار العصمة واباحة الوطء الى قدوم زيد والذي أظنه ان ذلك الاجماع لا يصح وانها لا يباح وطؤها في تلك المدة لاحتمال وقوع الشرط بل تحرم على كل حال فان قسم زيد تبين لنا ان تحريرا لالطلاق وان لم يقدم تبين ان تحريرا للشك والاحتمال كافي لاختلاط المنكوحة بالاجنبية حرام لانها اجنبية والمنكوحة حرام للاختلاط قال (و بيان ذلك ببيان ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان الاسباب الشرعية قسمان الى آخر بيان القاعدة) * قلت جميع ما قاله في ذلك صحيح غير قوله ولو قال جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك) * قلت هذا انما يجري على قول الشافعية في تعيين الفاظ وأما على قول أهل المذهب في عدم تعيينها فلا والله اعلم قال (القاعدة الثانية ان المقدرات لان تنافي المحققات الى آخر ما قاله في هذه المسألة) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله كقرب الكفار والمرتدين بوجود حقيقة ومعدومة حكما فانه ان اراد ان قرباتهم في حال الكفر والارتداد فذلك غير صحيح وان اراد في حال الاسلام قبل الارتداد فذلك صحيح والله اعلم

أين يوم الربوع من يوم عيد * من يرد السعيد للحنوس

دتماني لبوس صحة نعمي * من أجل الملبوس غير ليس

قلت وهذا الجواب لا يخالف الضابط المتقدم وان كان ظاهر قوله او يخفى عيد الخ وقوله صح من قال قبل ما بعد الخ انه على عكس ما مر

لأمرين الامر الاول ان الذي لم يقل بعده يوم الخيس بل قال بعد يوم الخيس ولا شك في صدق الاول بيوم الربوع كقرب وصدق الثاني

بيوم الجمعة كما قال الاسكويبي * الامر الثاني ان قوله بيدان أ كثر الظروف الخ موافق للقاعدة المتقدمة من ان كل ما اجتمع فيه

قبل وبعد الفهم لان كل شئ محال بعد ما هو قبله وقبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعد يوم الخميس فيكون يوم الجمعة نعم الفاء بعد ما قبل في بيت الموصلي لسكونه مبدلانه والمبدل منه في نية الطرح أو لكون بعد يوم الخميس عطف بيان له لالامر في القاعدة فافهم والله أعلم **(المسئلة الثانية)** أصل مالك تقدم وقوع المعلق من طلاق وعتق على المعلق عليه الذي جعل شرطاً وعلى لفظ التعليق وزمانه وأصل الشافعي عدم **(٧٢)** تقدمه على ذلك فلذا قال العلامة خليل في مختصره في ان لم أطلقك رأس الشهر البتة

فانت طالق البتة (و يقع) أي بحكم بوقوع طلاق البتة ناجزا (و لومضى زمنه) وليس لتعليقه بالايام وجه اه بتوضيح من عبى وقال الامير في مجموعه وان قال ان لم أطلقك واحدة بعد شهر فانت طالق البتة قيل له أما تجزئها أي الواحدة ولا يقع عليك شئ بعد الشهر والاقالة و طالق اليوم ان فعل غدا ثم فعل أي أثناء الغد لزوم من أول يوم الحنث أي لامن يوم التعليق لانه يعد قوله اليوم لغوا والمعتبر وجود المعلق عليه فان لم يفعل أصلاً وفعل بعد غدا لم تطلق اه بتوضيح من عبى وفي الجواهر اذا قال أنت طالق يوم يقدم فلان فيقدم نصف النهار تطلق من أوله ولم يحك خلافاً فان كان المعلق عليه القدم فهو تقديم الحكم على شرطه أو اليوم فلا قال ابن يونس قول ابن عبد الحكم في طالق اليوم ان كلم فلا تاغدا ان كلمه اليوم

وثانيها انه اذا قال له اعتق عبدك عنى فاعتقه فانا تقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقاً للعتق عنه وثبوت الولاء مع ان الواقع عدم ملكه له الى كمال العتق ولم يقل أحداً ان تبين انه كان يملكه قبل العتق * وثالثها دية الخطأ تورث عن المقتول ومن ضرورة الارث ثبوت الملك في الموروث للموروث المقتول فيقدر ملكه للدية قبل موته بالزمن الفرد ليصح الارث ونحن نقطع بعدم ملكه للدية حال حياته فقد اجتمع الملك المقدر وعدمه المحقق ولم ينفيا ولا نقول ان تبين تقدم الملك للدية قبل الموت * ورابعها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال وتنطف هذه النية تقديراً الى الفجر مع ان الواقع عدم النية ولا يقال تبين انه كان نوى قبل الفجر لان الفرض خلافه ونظائر ذلك كثيرة مذكورة في كتاب الامنية فظهر ان المقدرات لاتنافي المحققات (القاعدة الثالثة) ان الحكم كما يجب تأخره عن سببه يجب تأخره عن شرطه ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع فلغظ التعليق هو سبب مسببه ارتباط الطلاق بقدم زيد فالقدم هو السبب المباشر للطلاق واللفظ هو سبب السبب وعلى هذا يكون أضعف من السبب المباشر فاذا جوز واتقدمه على السبب القوي فليجز على السبب الضعيف بطريق الاولى وان جعلوا التاوم شرعاً امتنع التقدم أيضاً

قال (وثانيها انه اذا قال أعنتق عبدك عنى فاعتقه فانا تقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقاً للعتق عنه وثبوت الولاء له الى آخر المسألة) * قلت لاحاجه الى التقدير للملك في هذه المسألة فانه لا مانع من عتق الانسان عبده عن غيره من غير تقدير ملك ذلك الغير للعبد ولا تحقيقه والله أعلم قال (وثالثها دية الخطأ الى آخر المسألة) * قلت ما قاله فيها من لزوم تقدير ملك الدية وعدم تحقيقه ليس بصحيح بل الصحيح انه يملك الدية تحقيقاً عندا نفاذ مقاتله وقبل زهوق نفسه ولا مانع من ذلك وانما يحتاج الى تقدير الملك في دية العمد لتعذر تحقيقه بكون الدية موقوفة على اختيار الاولياء وذلك انما يكون بعدموته والميت لا يملك والله اعلم قال (ورابعها ان صوم التطوع يصح عندهم بنية من الزوال الى آخر قوله فظهر ان المقدرات لاتنافي المحققات) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان الحكم كما يجب تأخره عن سببه يجب تأخره عن شرطه ومن فرق بينهما فقد خالف الاجماع) * قلت ربط الحكم بسببه وشرطه وضى والامور الوضعية لا يلزم فيها على التعيين وجه واحد بل هي بحسب ما وضعت له فلوان الحكم وضع على وجه التأخر عن سببه كان على ما وضع عليه ولو أنه وضع على وجه التقدم على سببه كان كذلك ولو أنه وضع على وجه ان يكون مع سببه لا متقدماً عليه ولا متأخراً عنه كان كذلك ايضاً لكن الواقع من ذلك فيما علمت تأخر الحكم عن سببه وشرطه كما حكى فيه الاجماع وذلك في الامور الشرعية المفتقرة للشرع اما التي وكأت الى قصد المكلف فهي بحسب قصده والله اعلم قال (فلغظ التعليق سبب مسببه ارتباط الطلاق بقدم زيد انى قوله امتنع التقديم ايضاً) * قلت قوله وعلى هذا يكون أضعف من السبب المباشر ان اراد ان سبب السبب في كونه سبباً للسبب اضعف

اذا

حنث وغدا لا يحنث لان وقوع الطلاق بكلام غد بعد ان كانت اليوم زوجه يقتضى اجتماع العصمة وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والشرط في ظرف واحد فيمكن ترتب أحدهما على الآخر اه نقله الشيخ أبو الحسن اللخمي في تبصرته عنه هو خلاف أصل مالك بل يلزمه الطلاق بكلام غد اه بتوضيح للاراد في البنائى على عبى عند قول خليل ويقع ولو مضى زمنه كطالق اليوم ان كلمت فلا تاغدا قصد بقوله ويقع ولو مضى زمنه بما بعده الاستظهار على مخالفة ابن عبد السلام حيث قال في ان لم

أطلقك رأس الشهر البتة فانت طالق البتة لا يلزمه شيء لأن الطلاق لا يقع إذا نهى زمنه قال في التوضيح وما نقله ياقوت على ما لابن عبد الحكم
فيمن قال لزوجه انت طالق اليوم ان كلمت فلانا غدا الكن قال أبو محمد قول ابن عبد الحكم خلاف أصل مالك وليس لتعليق الطلاق
بالايام وجه اه نفي انظر غ اه بتوضيح ما فعل من هذه النصوص أمران أحدهما ان مشهور مذهب مالك اللزوم خلاف ما نقله
اللاخمي عن ابن عبد الحكم الثاني انها تطلق من أول النهار كما تقدم النقل (٧٣) في الجواهر فية تقدم الطلاق على لفظ

التعليق وعلى الشرط معا
وقال الغزالي في وسيطه اذا
قال انت طالق بالامس وقال
قصدت ايقاع الطلاق
بالامس لم يقع لان حكم
اللفظ لا يتقدم عليه وقيل
يقع في الحال لان وقوعه
بالامس يقتضى وقوعه في
الحال فيسقط المتعذر
ويثبت الحال وقيل لا يقع
شيء لان حكم اللفظ لا يتقدم
عليه وان قال ان مات فلان

إذا تقررت هذه القواعد فنقول ليس في تقديم الطلاق على زمن اللفظ وزمن القدوم تقديم
للسبب على السبب ولا المشروط على الشرط لأن عند وجود الشرط الذي هو القدوم مثلاً يترب عليه
مشروطه بوصف الانعطاف على الأزمنة التي قبله على حسب ما علقه فهذا الانعطاف متأخر عن
الشرط ولفظ التعليق كما أن انعطاف النية عندهم على النصف الأول من النهار إذا وقعت نصف النهار
متأخر عن إيقاعها فالانعطاف على الزمان الماضي متأخر عن الشرط وسببه ولا يقال في المنعطفات
إننا نبينا تقدم الطلاق حقيقة في الماضي بل لم يكشف الغيب عن طلاق حقيق في الماضي البتة وإنما
يحسن ذلك حيث نجعل أمراً حقيقياً ثم نعلمه كما حكمنا بوجود النفقة بناء على ظهور الجمل ثم ظهر
أنه نفخ أو حكمنا بوفاة المفقود ثم علمنا حياته ونحو ذلك أما الانعطافات فليست من هذا القبيل بل
نحزم بعد الانعطاف بعدم المنعطف حقيقة في الزمن الذي انعطف فيه وإنما هو ثابت فيه تقدير أو بهذا
التقرير يظهر أن العدة من يوم القدوم لأنه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج أما قبل ذلك فلا بإباحة بالأجاءع
والعدة التي أجمعنا عليها هي التي تنع الحق لا المقدر

(١٠ - الفروق - ل) ذلك بأن قالوا إذا قال لها إن قدم زيد فانت طالق قبل قدومه سنة فقدم بعد ذلك سنة
ان العدة تنقضي عند حصول الشرط أو قبله ولا تعتمد بعد ذلك لانا تبينا وقوع الطلاق من سنة كالموت حيث انه طلقها من سنة فانها لا تستأنف
عدة هذا ما صرح به أعيانهم ومشايخهم في تقرير هذه المسئلة ويقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان يفقه عليها ان كان الطلاق بائنا أو
عما يفقه بعدا نقضاء العدة على زعمهم ان كان رجعا والحق في هذه المسئلة وقوع الطلاق متقدما على القدوم الذي جعل شرطا وعلى لفظ

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

(۱) الوجه التذکیر

فأول أهل المذهب بعلم تعيينها فخذو يعتبر فهذا القسم خير الله تعالى فيه وفي مسيبه اي شيء شاء المكلف
 جعله من طلاق او عتق كثيرا أو قليلا قريب الزمان أو بعيدة بخلاف الاول ومنه أنت طالق أمس فافهم ﴿ القاعدة الثانية ﴾
 لقدقرات لاتنافي المحققات بل يجتمعان وينت مع كل واحد منهما الوازمه وأحكامه ويشهد لذلك مسئلتان أحدهما ان الامه اذا اشترها
 شخص شراء صحيحا بيع له وطؤها بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرد به مع انا نقول الرد بالعيب نقض للعقد من أصله ومقتضاه

آخرها يحكم صاحب
الشرع بوجودها حكما
وان عدمت عدما حقيقيا
كما بسط ذلك الاصل في
كتابه الامنية في ادراك
أحكام النية * وثانيتهما
ان صوم التطوع يصح
عندهم بنية من الزوال
وتعطف هذه النية تقديرا
الى الفجر مع ان الواقع
عدم النية ولا يقال تبينا انه
كان نوى قبل الفجر اذ
الفرض خلافه ولذلك
نظائر كثيرة ذكرها الاصل
في كتابه الامنية

المكلف فلهي بحسب قصده
السبب المباشر لالاق وجعل
على حسب قصده المكلف في
كارهم تقدم الطلاق على كل

قال ﴿المسألة الرابعة﴾ قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار

وشرطه بدون فرق بينهما اجبا عنهما ذلك انما هو في الامور الشرعية المفتقرة للشرع اما التي وكلت الى في
في التقدم والتأخر وعدمهما وقد علمت ان المكلف دون الشارع هو الذي ربط الطلاق بالقدم وجعله
ارتباط الطلاق به مسببا عن لفظ التعليق فاللفظ هو سبب السبب فيكون كل من القدم ولفظ التعليق سببا
تقدمه أو تأخره عن مسببه واحصوله مع مسببه الذي هو الطلاق اذا قررت هذه القواعد ظهر انه لا وجه لـ

من الشرط الذي هو القدوم ومن لفظ التعليق تقسما تقدير بالتحقيق حتى ينافي العقد ويعارضه في اقتضائه الإباحة مع قولنا العدة التي أجمعنا عليها من حيث أنها تتبع الحق لا المقدرا إنما تعتبر من يوم القدوم لأنه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج ما قبل ذلك فلا إباحة بالإجماع على ما فيه وكيف ينكر ون ذلك وهم يقولون الرد بالعيب نقض للعقد من أصله مع أن الرد بالعيب سبب للنقض وقد تقدم قبله على سبيل التقدير وإذا عقلوا ذلك (٧٦) في مواطن فليعقلوه في البقية وأما قياسهم على قوله أنت طالق منذ شهر فالفرق أن

هذا القول ليس تعليقا حتى يكون مما وكله الشارع إلى خيرة المكلف كالقيس ولكنه مما وضعه الشارع سببا وما وضعه الشارع لم يقع مسببه إلا متأخرا عنه كما علمت على أنهم نقضوا أصلهم في المسئلة نفسها بتقديم الطلاق على القدوم والقدوم سبب أو شرط قريب له فما وجه منعهم مع ذلك تقديمه على سببه البعيد الذي هو لفظ التعليق فتأمل بانصاف ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال أصحابنا إذا قال إن طلقك فانت طالق قبله ثلاثا وطلق دون الثلاث لزمه الثلاث أي عدد طلاقه منجز الغاء للقبالية كما قال أنت طالق أمس ولم ينفثوا للدور الحكمي الذي قاعدته أن كل شيء تضمن إثباته فيه اتقى من أصله وقال الغزالي في وسيطه لا يلزمه شيء عند ابن الحداد لأنه لو وقع لوقع مشروطه وهو تقديم الثلاث ولو وقع مشروطه لمنع وقوعه لأن الثلاث تمنع

فانت طالق طلقت في الحال لأن تعليقه على الدخول حلف بخلاف إذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لأن الحلف ما يتصور فيه منع واستحاثات قلت كما نال عليه الصلاة والسلام الطلاق والعناق من إيمان الفساق ونص العلماء على أن تعليق الطلاق منهى عنه ولم يفصلوا مقتضى ذلك أن يحث في الحالين (المسألة الخامسة) قال الشافعي في المذهب وغيره إذا قال إن بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت هي إن بدأتك بالكلام فعبدى حرفكم ما وكلتمه لم تطلق ولم يعق العبدان فإنه انحلت بيمينها يمينها انحلت بكلامه فلم تبدأ هي ولا هو بكلام ﴿ المسئلة السادسة ﴾ في التهذيب لما لك رحمه الله أنت طالق إن شاء الله يلزمه الطلاق الآن بخلاف إن شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم وقال سحنون يلزمه في الحجر ونحوه لأنه يعد نادما أو هازلا وهذه المسئلة مبنية على أربع قواعد ﴿ القاعدة الأولى ﴾ كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه كقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور يحمل على الصلاة في عرفه عليه السلام دون الدعاء وكذلك قوله عليه السلام من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف يحمل على الحلف الشرعي وهو الحلف بأنه تعالى لأن الحلف بالطلاق والعناق جعلهما عليه السلام من إيمان الفساق فلا يحمل الحديث المتقدم عليها ﴿ القاعدة الثانية ﴾ كما شرع الله تعالى الأحكام شرعا مبطلاتها ودافعها فشرع الإسلام وعقد الذمة سببين لعصمة الدماء الواردة والحاربة وزني المحصن وحرابة الذمير وافع والسبب الملك والعق رافع له ولا يلزم من شرعه رافع الحكم سبب إن رفع حكم غير فالاستثناء بالمشيئة شرعه رافعا لحكم الجين لقوله عليه السلام عاد كمن لم يحلف فلا يلزم إن يكون رافع الحكم والعق والتعليق كما أن التطليق رافع لحكم النكاح ولا يرفع حكم الجين وكذلك سائر الروافع وليس إطلاق لفظ الجين على البابين بالتواطىء حتى يعم الحكم بل بالاشتراك أو المجاز في التعليق بالطلاق وغيره والذي يسمى يميننا

فانت طالق طلقت في الحال لأن تعليقه على الدخول حلف بخلاف إذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لأن الحلف ما يتصور فيه منع واستحاثات قلت كما قال عليه السلام الطلاق والعناق من إيمان الفساق ونص العلماء على أن تعليق الطلاق منهى عنه ولم يفصلوا مقتضى ذلك أن يحث في الحالين ﴿ قلت إن صح الحديث الذي ذكره فإقاله من لزوم الحث في الحالين صحيح والإفاص صحيح ما قاله الغزالي والله أعلم قال (المسألة الخامسة) قال الشافعية إذا قال إن بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت إن بدأتك بالكلام فعبدى حرفكم ما وكلتمه لم تطلق ولم يعق لان يمينه انحلت بيمينها يمينها انحلت بكلامه فلم تبدأ بشيء ولا هو بكلام ﴾ قلت سكت عن الكلام على قولهم وهو دليل قبوله لما قالوه وقولهم صحيح والله أعلم قال ﴿ المسئلة السادسة ﴾ في التهذيب لما لك رحمه الله أنت طالق إن شاء الله يلزمه الطلاق الآن بخلاف إن شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم وقال سحنون يلزم في الحجر ونحوه لأنه يعد نادما أو هازلا وهذه المسئلة مبنية على أربع قواعد إلى آخر قوله في القاعدتين الأولى والثانية) قلت

حقيقة

مابعد ما يفيد إثباته إلى فيه فلا يقع وقال أبو زيد يقع المنجز ولا يقع المعلق لأنه علق محلا وقيل

يقع في المدخول بها الثلاث أي شيء أنجزه تنجز وكل من المعلق قال ومن صور الرد وإن يقول إن طلقك طلاقا أم لك بها الرجعة فانت طالق قبله طلقين وإن وطئت وطئا مباحا فانت طالق قبله ثلاثا وإن ابتذك أو ظاهرت بك أو فسخت نكاحك أو راجعتك فانت طالق قبله ثلاثا لأن يمينه يمين ثلاث فانت حرة قبله لأنه يخاف أن يمتهن فلا يلزم وجها ولا تجبر على ذلك فمعلق الحرية على العقد مع

ان العقد متوقف على الحرية فعلى تصحيح الدور ونحسم هذه التصرفات وبقوعها في الوجود والمقصود من المسائل المسئلة الاولى والغاء اصحابنا فيها القبلية نظرا لانصاف المحل بالحلية الى زمن حصول المعلق عليه وفي زمن المعلق عليه قدمضى قبله والزمن الماضي على الحل لا ترتفع الحلية فيه بالثلاث بعدمضيه حتى يلزم ان الطلاق لم يصادف محلا فلا يلزمه شيء أصلا كما قال ابن الحداد ومن وافقه من الشافعية كابن سريج حتى عرفت بالمسئلة السريحية كما نقله الشيخ حجازي (٧٧) عن العلامة الامير وعدم التفاتهم

للدور الحكمي نظرا لما يلزم الالتفات اليه هنا كما قال ابن الحداد ومن وافقه من مخالفة احدى قواعد ثلاث للقاعدة الاولى * ان امكان الاجتماع مع الشروط من شرط الشرط لان حكمته ليست في ذاته كالسبب بل في غيره فلا تحصل حكمته فيه اذ لم يجتمع مع ذلك الغير * القاعدة الثانية * اذا دار اللفظ بين المعهود

حقيقة انما هو القسم ولو اقسام بالطلاق ونحوه لم يلزمه شيء واذا كان البايان مختلفين لا يعي الحكم القاعدة الثالثة * مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ فلا بد ان الله تعالى يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده وكل وجود ممكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده فتكون مشيئة الله تعالى معلومة قطعا وما مشيئة غيره فلا تعلم غايته ان يجزينا وخبره انما يفيد الظن فظهر بطلان ما يروى عن مالك وجاعة من العلماء من انه علق الطلاق على مشيئة من لم تعلم مشيئته بخلاف التعليق على مشيئة البشر ويجعل ذلك سبب عدم لزوم الطلاق والامر بالعكس * القاعدة الرابعة * الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بعدموم مستقبل فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اجاعا والمشيئة قد جعلت شرطا ولا بد لها من مفعول والتقدير ان شاء الله طلاقك فانت طالق ففعلها اما ان يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال أو طلاقا في المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع ان الله تعالى اراده في الازل فقد تحقق الشرط في الازل وهذه الشروط اسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم ان تطلق في أول أزمنة الامكان وقبول المحل عند أول النكاح ولم يقل به أحد

في الشرع وبين غيره حل على المعهود في الشرع لانه الظاهر فنحمله في نحو ان صليت فانت طالق مثلا على الصلاة الشرعية دون الدعاء * القاعدة الثالثة * ان من تصرف فيما يملك وفيما يملك لم ينفذ تصرفه الا فيما يملك فن قال لامرأته وامرأة جاره انهما طالقان تطلق امرأته وحدها ولعبد وعبد زيد انما حران يعتق عبده وحده وبيان المخالفة لاحدى هذه القواعد على الالتفات للدور الحكمي هنا ان قوله ان طلقك اما ان

ما قاله في ذلك صحيح ظاهر والله اعلم قال (القاعدة الثالثة مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ الى آخر القاعدة) قلت ما قاله في هذه القاعدة من كون مشيئة الله معلومة قطعا بمعنى انه ما من وجود ممكن ولا عدمه المستند الى مشيئته فمشيئته على هذا الوجه معلومة عندنا صحيح وليس ذلك مراد مالك وغيره ممن روى عنه اذا قال انت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته بل مراد من قال ذلك انه لا يعلم هل اراد الطلاق على التعيين أم لا وليس لنا طريق الى التوصل الى ذلك وأما التوصل الى علم مشيئة البشر فبوجوه منها اخباره بذلك مع قرآن توجب حصول العلم وقوله غاية خبره ان يفيد الظن انما ذلك عند عدم القرائن مع انه يحتمل أن يقال بالاكتفاء هنا بالظن لانه الغالب والله اعلم فقوله ان الامر بعكس ما قاله مالك وغيره ليس بصحيح وقوله فظهر بطلان ما يروى عن مالك قول باطل لاختفاء ببطلانه ولولم يظهر وجه بطلان قوله لكانت مخالفتها لمالك كافية في سوء الظن بقوله لتفاوت ما بينهما في العلم قال (القاعدة الرابعة الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بعدموم مستقبل) * قلت ليس ذلك بمطر دلازم ولكنه الغالب والاكثر قال (فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق اجاعا) * قلت ذلك هو الغالب قال (والمشيئة قد جعلت شرطا ولا بد لها من مفعول والتقدير ان شاء الله طلاقك فانت طالق ففعلها اما ان يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال أو طلاقا في المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع ان الله تعالى اراده في الازل فقد تحقق الشرط في الازل وهذه الشروط اسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم ان تطلق في أول أزمنة الامكان وقبول المحل عند أول النكاح ولم يقل به أحد) * قلت تجوز احتماله ان يكون الطلاق الذي يكون مفعول المشيئة هو الذي صدر منه مناقض لما قال قبل من أن الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمستقبل مع ان هذا

يحمل على اللفظ أو على المعنى الذي هو التجريم فان حمل على اللفظ خاف القاعدة الثابتة لانه على خلاف الظاهر المعهود في الشرع وان حمل على التجريم وأبقينا التعليق على صورته خاف القاعدة الاولى لتعذر اجتماع الشرط مع مشروطه حينئذ وان حمل على التجريم ولم يبق التعليق على صورته بل اسقط من المشروط الذي هو الثلاث المتقدمه ما به وقع التباين بين الثلاث المتقدمة والشرط الذي أوقعه لانه لا يملكه شرعا للقاعدة الاولى فلا ينفذ تصرفه فيه كعبد زيد وامرأة الجار للقاعدة الثالثة بل ينسقط واحدة حيث أوقع واحدة لان اثنتين

تجتمعان مع واحدة واثنين حيث أوقع اثنين لان واحدة تجتمع مع اثنين وافق القواعد الثلاث ووجب بعد اسقاط المنافي ان يلزمه الباقي فتكمل الثلاث و يلزم المخالفة لاحدى هذه القواعد الثلاث لرأى ابن الحداد ومن وافقه من الشافعية مع كون القائلين بهذا الرأي من الشافعية لا يتجاوزون الثلاثة عشر منهم فلا ينعقد الاجماع بهم بالنسبة الى عدد من قال بخلاف هذا الرأي لانهم مثنون بل آلاف كان الشيخ عز الدين ابن عبد (٧٨) السلام رحمه الله تعالى يقول هذه المسئلة لا يصح التقليد فيها لابن الحداد ومن وافقه

وتقليدهم فيها فسوق لان القاعدة ان قضاء القاضي ينقضى اذا خالف أحد أربعة أشياء الاجماع أو القواعد أو النصوص أو القياس الجلي و لا نقره شرعا اذا نكده بقضاء القاضي أولى بأن لا نقره شرعا اذا لم يتأكدوا ذالم نقره شرعا حرم التقليد فيه لان التقليد في غير شرع ضلال فافهم هذا يظهر لك الحكم في بقية مسائل الدور التي هي من هذا الجنس (فائدة) تقييد الدور باحكمى المتعلقة بالاحكام اخرج الدور الكوفي والدور الحسابي فالدور الكوفي المتعلق بالكون والوجود توفى كون كل من الشئين على كون الآخر وهو الواقع في فن التوحيد والمستحيل منه السبق وهو ما يقتضى كون الشيء سابقا مسبقا كما لو فرضنا ان زيدا أوجد عمرا وان عمرا أوجد زيدا فانه يقتضى ان كلامهما سابق من حيث كونه مؤثرا

وان كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير ان شاء الله طلاقك في المستقبل فانت طالق فالمشروط لهذا الشرط يلزم أن يكون مستقبلا لان المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال وان كان المعنى ان شاء الله طلاقك في المستقبل بعد هذا الطلاق المفروض به الآن فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى فينفذهذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن فان قلت هذا لازم في مشيئة زيد اذا لم يحصل بلفظ في المستقبل لا ينفذهذا * قلت الفرق ان مشيئة الله تعالى مؤثرة في حدوث مفعولها فاذا لم يحدث لفظ الطلاق قطع بعدم مشيئة الله تعالى ومشية زيد غير مؤثرة بل هي كدخول الدار فكما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيئة زيد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفعول المشيئة نفوذ هذا الطلاق لالفاظ آخر يحدث في المستقبل * قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفذه أول ازمته الامكان من أول النكاح ولم يقله احد فان الله تعالى شرع الاسباب ليرتب عليها مسبباتها فن باع

الاحتمال بعيد لا يكاد يخطر ببال ولو قصد قاصد بمعنى انه ان شاء الله أن أكلم بهذا الكلام المتضمن تعليق الطلاق على مشيئة الله هذا الكلام للزمه الطلاق عند قوله ذلك الكلام لاني أول زمن النكاح كما قاله لان لزوم الطلاق عند أول ازمته الامكان لا موجب له فان مراده بالمشيئة انما هو وقوع المراد بالمشيئة لا تحقق المشيئة في الازل لان مشيئة وجود هذا الكلام من قائله معلومة متحققة الوقوع ولا يرى أن يخالف في ذلك مخالف وأما كونه لم يقل به احد فلما تقرر من ان المراد بقوله ان شاء الله اى ان وقع مفعول المشيئة وهو قوله ذلك الكلام والله أعلم قال (وان كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير ان شاء الله طلاقك في المستقبل فانت طالق فان كان المعنى ان شاء الله طلاقك في المستقبل بعد هذا الطلاق المفروض به الآن فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق مرة أخرى فينفذهذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن) * قلت قد سبق انها تطلق الآن على التقدير الاول قال (فان قلت هذا لازم في مشيئة زيد اذا لم تحصل بلفظ في المستقبل لا ينفذهذا قال قلت الفرق ان مشيئة الله تعالى مؤثرة في حدوث مفعولها الى آخر قوله بخلاف مشيئة زيد) * قلت قوله فاذا لم يحدث لفظ الطلاق قطع بعدم مشيئة الله تعالى غلط في اللفظ فان مشيئة الله تعالى لا تعدم وصواب الكلام أن يقال قطع بمشيئة الله تعالى عدم ذلك اللفظ وقوله فكما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيئة زيد مناقض لما قاله قبل من أن الامر بعكس ما قاله مالك من لزوم الطلاق في مشيئة الله تعالى لاني مشيئة زيد قال (فان قلت لم لا يجوز أن يكون مفعول المشيئة نفوذ الطلاق لالفاظ آخر يحدث في المستقبل قال قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفذه أول ازمته الامكان في أول النكاح لم يقله احد فان الله تعالى شرع الاسباب ليرتب عليها مسبباتها فن باع

مسبوق من حيث كونه أثرا بخلاف المعنى كالأبوة مع البنوة والدور الحسابي المتعلق بالحساب توقف

وقال

العلم باحد المقدارين على العلم بالآخر ولذلك يقال له الدور والعلمى أيضا وهذا دور في الظاهر فقط لجواز ان يحصل العلم بشيء آخر غيرهما في الحقيقة لادور الا اذا أردت علم أحدهما من الآخر ومثال ذلك ما اذا ذهب أحد مريضين لأخر عبدافوهبه الثاني للاول ولأمل لهما غيره كما فلا يعلم اصح فيه هبة كل منهما وقمر ما يرجع اليه الا بعد العلم بالآخر لان هبة الاول وصحت في ثلث العبد فصار مال الثاني ولما وردت

عليه هبة الثاني صحت في ثلث الثلث فصار ثلث الثلث المذكور من مال الأول ففسر إلى الهبة فليرد ثلثه للثاني بالهبة ثم يرد هبة الثاني
 ثلث ما رد لسريان هبته فيه وهكذا فلا يقف على حد في الترداد بينهما ويحصل بطريق الخبر والمقابلة ويأباه أن يقول صحت هبة الأول في شيء
 من العبد فبقى عنده عبد الأشياء وصحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء فصار مع الأول عبد الانثى شيء لأن ثلث الشيء رجع له هبة الثاني
 فبقى عنده ثلثا الشيء ويضم ثلث الشيء لما عند الأول فيكون معه عبد (٧٩) الانثى شيء ومعلوم أنه لا بد من أن يكون

الباقى مع الواهب يعدل
 ضعف ما صحت فيه هبته
 وقد قلنا صحت هبة الأول
 في شيء مجهول من العبد
 بقطع النظر عن هبة الثاني
 وحينئذ فنقول ما بقى مع
 الأول وهو عبد الانثى شيء
 يعدل شيئين هما ضعف
 ما صحت فيه هبته أى
 يساويهما وبعد ذلك
 فاجبر كلا من الطرفين
 بإزالة النقص بأن ترد
 المستثنى على الجانبين
 فتجعل الطرف الأول وهو
 ما بقى مع الأول عبدا كاملا
 وتجعل الطرف الثاني شيئين
 وثلثي شيء فتقول عبد
 كامل يقابل شيئين وثلثي
 شيء ثم تبسط الشيئين أثلاثا
 من جنس الكسر أعنى ثلثي
 شيء فصار هذا الطرف
 ثمانية كل واحد منهما
 ثلث شيء وبعد ذلك فاقسم
 الطرف الأول وهو العبد
 الكامل على الثمانية التي
 كل واحد منها ثلث شيء
 يخرج لسكل ثلث شيء
 فمن العبد فيعلم أن ثلث الشيء
 ثمن العبد وأن الشيء ثلاثة

وقال إن شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجبا فكذا ذلك
 ههنا وقال القاضي عبد الوهاب هذه المسألة مخرجة على استثناء السكل من الكل بجامع أنه مبطل على
 رأى الشافعي فيلغوا الجميع والفرق أن الشرط لم يتعين العيب فيه والغلو أن التعليق على الممتنع من
 غرض العقلاء وإن بطلت جملة الشروط قول الله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط * قلت
 أما استثناء السكل من الكل فعبث فظهر بهذه القواعد وبهذا التقدير أن الحق في هذه المسألة عدم
 لزوم الطلاق في الحال لأبسط ما قاله الشافعي أن الاستثناء رافع لليمين بل لما ذكرناه من مقتضى هذا
 التعليق ونفاصله (المسألة السابعة) قال مالك في التهذيب إذا قال إن فعلت كذا فعلى الطلاق إن شاء الله
 لا ينفعه الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك إن أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه وأنت طالق الآن
 يبدل لا ينفعه الاستثناء وأنت طالق إن فعلت كذا الآن يبدل في ذلك له أن أراد الفعل خاصة وفي
 الجلاب إن كلمت زيدا فعلى المشي إلى بيت الله إن شاء الله لا ينفعه الاستثناء إن أعاده على الحج وإن
 أعاده على كلام زيد نفعه * قلت أعلم أن هذه المواضع لا يدرك حقيقتها إلا بالفحول من العلماء أو من
 يفتح الله عليهم من نفس فضله وسعته رجته ما شاء وما اتفرق بين أعاده الإرادة القديمة والحادثة على الفعل
 أو غير ذلك أنا كشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة وهي إن الله تعالى شرع بعض أسباب
 الأحكام في أصل الشريعة ولم يكملها إلى مكلف كالزوال ورؤية الحلال والانلاف للضمان ومنها ما وكله لخيرة
 خلقه فان شاؤا جعلوه سببا والأقلا يكون سببا وهي التعليقات كلها فدخول الدار ليس سببا لطلاق
 امرأة أحد ولا لعق عبده في أصل الشرع الآن يريد المكلف ذلك فيجعله سببا بالتعليق عليه وكل
 ما وكل للمكلف سببته لا يكون سببا لاجتماعه وجزمه بذلك الجعل إذا تقرر هذه القاعدة فنقول قول

وقال إن شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا له قد شاء الله ذلك في الازل وينفذ البيع اجبا فكذا ذلك ههنا * قلت
 قوله أنه يلزم من ذلك لزوم الطلاق من أول أزمته الامكان بناء منه ذلك على تعلق المشيئة في الازل ليس
 بلازم ونحن نقول أنه لم يقل به أحد كما قال وإنما اللازم لزوم الطلاق الآن عند هذا الكلام وذلك هو مراد
 مالك ومن وافقه والله أعلم قال (قال القاضي عبد الوهاب إلى آخر كلامه في المسألة) * قلت ما قال في هذه
 المسألة من أن الحق فيها عدم لزوم الطلاق في الحال ليس بصحيح بل الصحيح لزومه في الحال كما سبق
 والله أعلم قال (المسألة السابعة) قال مالك في التهذيب إن فعلت كذا فعلى الطلاق إن شاء الله لا ينفعه
 الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك إن أعاده على الفعل دون الطلاق نفعه إلى آخر نقل الأقوال
 قلت ذلك نقل لا كلام فيه قال (أعلم أن هذه المواضع لا يدرك حقيقتها إلا بالفحول من العلماء أو من
 يفتح الله عليهم من نفس فضله وسعته رجته) * قلت ما قاله في ذلك صحيح والله أعلم قال (إذا تقرر
 هذه القاعدة فنقول قول

أثمان العبد فكون معنى قولنا صحت هبة الأول في الشيء أنها صحت في ثلاثة أثمان العبد يعني قولنا فبقى عنده عبد الانثى وأنه في
 عنده خمسة أثمان العبد ومعنى قولنا صحت هبة الثاني في ثلث ذلك الشيء أنها صحت في ثلث الثلاثة الأثمان وهو ثمن ومعنى قولنا فصار
 مع الأول عبد الانثى شيء أنه صار مع الأول ستة أثمان وهي ضعف ما صحت فيه هبته لأنها صحت في ثلاثة أثمان ووضعهما ستة أثمان
 ومعنى قولنا فبقى عنده أى الثاني ثلثا الشيء وأنه بقي عند عثمان وهو ضعف ما صحت فيه الهبة لأنها صحت في ثمن وضعفه عثمان فبقى

لورثة كل من الرضين ضعف ما صحت فيه هبة أفاده الباجوري عن الامير في حواشي الشنشوري * المسئلة الرابعة * اذا قل ان حلفت بطلاق فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق طلق في الحال لان تعليقك على الدخول حلف اتفاقا بخلاف اذا طلعت الشمس فانت طالق ففي كونه حلفا في حث به أيضا كما هو مقتضى حديث الطلاق والعناق من ايمان الفساق مع نص العلماء على ان تعليق الطلاق منهى عنه ولم يفصلوا أولا (٨٠) فلا يخث به لان الحلف ما يتصور فيه منع واستحاث قول الاصل والغزالي

في وسيله والصحيح الاول ان صح الحديث المذكور والا فالثاني

* المسئلة الخامسة * اذا قال ان بدأتك بالكلام فانت طالق وقالت هي ان بدأتك بالكلام فعبدى حرركلها

وكامته لم تطلق ولم يعتق للعبد عندنا وند الشافعية لان يمينه انحلت بيمينها ويمينا انحلت بكلامه فلم تبدأ هي ولا هو بكلام كما قاله الشافعي في المذهب وغيره * المسئلة السادسة * في لزوم الطلاق الآن في أنت طالق انشاء الله كان شاء

الجن أو الملك وهو الصحيح المفتي به في المذهب فلذا اقتصر عليه خليل في مختصره والامير في مجموعته وعدم لزومه وهو قول أبي حنيفة والشافعي قولان لما لك وابن القاسم ولعبد الملك مبنيان على انه اذا وقع الشك في العصمة هل يعتبر ويقع الطلاق له وهو أصل ابن القاسم أو يابى وتستحب العصمة وهو أصل عبد الملك أما الشك

عبد الملك ان اعاده على الفعل نفعه معناه ان اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم اجزم بجعله سببا للطلاق بل فوضت وجعلت سببته الى مشيئة الله تعالى ان شاء جعله سببا والا فلا وعلى هذا التقدير لا يكون الفعل سببا فلا يلزم به شيء اجاعا ولا يكون هذا خلافا لما لك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات ابا الوليد ابن رشد حكاه خلافا وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا اعاد الاستثناء عنى الفعل وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في الطلاق فيكون هذا اشكالا آخراما اذا حل قول عبد الملك على ما ذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا تعقل المسئلة البتة ولا يصير لها حقيقة

عبد الملك ان أعاده على الفعل نفعه معناه ان اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم اجزم بجعله سببا الى قوله فلا يلزم به شيء اجاعا * قلت قول القائل ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لا يدخل من أن يريد إعادة الاستثناء الى الطلاق المعلق على ذلك أو الى الفعل فان أعاده على الطلاق فقد سبق في مسألة أنت طالق ان شاء الله ان الصحيح لزوم الطلاق وان الاستثناء لا ينفعه وهذا المعلق كذلك وان أعاده الى الفعل المعلق عليه الطلاق فان اراد معناه الظاهر وهو ان شاء الله تعالى ان افعل ذلك الفاعل فاذا فعله فقد شاء الله تعالى فعله فيلزم الطلاق كما قل مالك ومن وافقه وان اراد ما قاله شهاب الدين وتأوله على عبد الملك وزعم انه لا يلزمه شيء اجاعا فليس بالظاهر بل هو معنى متكلف ومع ذلك فلما قل ان يقول انه استثناء لا يفيد عدم لزوم الطلاق بل يفيد لزومه من جهة ان معنى الكلام ان ذلك تفويض سببته الى الكلام الى مشيئة الله تعالى وقد جعله الله تعالى سببا بقسوفه لتسكلم ان يجعله سببا وقد جعله كذلك بالتعليق عليه كما سوغه وما رأى عبد الملك راعى هذا المعنى المتكسف بل رأى ان استثناء مشيئة الله تعالى يكون رافعا لحكم التعليق كرفعه لحكم اليمين والله أعلم قال (ولا يكون هذا خلافا لما لك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات حكاه خلافا) * قلت صاحب المقدمات أمس بتحقيق هذا العلم ومعرفة الخلاف فيمن الوفاق قال (وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين بالله تعالى اذا أعاد الاستثناء على الفعل) * قلت بل الحق اللزوم كما سبق والقياس الذي ذكره ليس بصحيح للفرق بينهما وهو ان القائل اذا قال والله لا فعل ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى وبر في يمينه وان لم يفعله فهو بار أيضا لانه علق المحالوف عليه على المشيئة للفعل ولم يقع الفعل فلم تتعلق به المشيئة والقائل اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى لا يقع شيء الا بمشيئته ويلزم مقتضى التعليق لوقوع المعلق عليه والله أعلم قال (وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في للطلاق فيكون هذا اشكالا آخر) * قلت لا يكون ذلك اشكالا على ما تقرر بوجه قال (اما اذا حل قول عبد الملك على ما ذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا تعقل المسئلة البتة ولا يصير لها حقيقة) * قلت

في ان شاء الجن أو الملك فظاهر وأما ان شاء الله فلا متعلق المشيئة الذي هو الطلاق وحل العصمة وقوله أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بأنه أراد الطلاق على التعيين أم لا وليس لنا طريق الى التوصل الى ذلك وأما التوصل الى علم مشيئة البشر فيبوجوه منها اخبار بذلك مع ثرائن توجب حصول العام وكون غاية خبر البشر ان يفيد الظن انها هو عند عدم القرائن على انه يحتمل ان يقال بالاكتفاء هنا بالظن لانه الغالب هذا هو المراد من قول مالك وغيره ممن روى عنه انه

يلزمه الطلاق الان في انت طالق ان شاء الله لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته فقول من قال ان القول بان مشيئة الله تعالى لا يمكن اطلاقها يضاهي قول القدرية بحدوث الارادة وان بعض الامور على خلاف مشيئة الله تعالى ويخالف قاعدة اهل السنة ان مشيئة الله واجبة النفوذ فكل عدم ممكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده وكل وجود ممكن يعلم وقوعه نعم ان الله تعالى اراده ليس بصحيح كما نقله الشيخ محمد كنون في حاشيته على حواشي عبق عن العلامة ابن المبارك (٨١) مع زيادة * قلت ويظهر لنا على ذلك

ثلاثة امور * الامر الاول انه لا يحتاج حينئذ الى قول العلامة الامر في ضوء الشموع الصواب اما ان يقال ان قوله انت طالق ان شاء الله تعالى تعليق بمحقق ان قصدان كان شاء الله ذلك يعني في الماضي فان بنطه بالطلاق علم انه شاء وقاء سدة ان الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمعلوم مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق أغلبية لا كاية والا يقصد ذلك بل قصدان شاء ذلك في المستقبل ولو قلنا ان الحكم يتعدد عند الله تعالى لا نتائما فتقضي بما غلب على ظننا وحصول المحكوم به هنا ليس من مجرد الحكم حتى يردانه تعالى قديما صري ولا يرد فلا يلزم من الحكم حصول المحكوم به بل حصوله هنا من حيث تحقق السبب وهو نطقه بالصيغة فتدبر واما ان يقال ان جعل مالك ذلك مثالا لما لا يمكن الاطلاع عليه منظوره في لاشيئة في حد ذاتها فلا ينافي انها علم بتحقيق المشيئة اه

وقوله انت طالق الا ان يدولى لا ينفعه لان الطلاق جعله الله تعالى سببا لقطع العصمة في أصل الشرع فقد زالت العصمة بتحقيقه كره المكلف أو أحب فمشيئته لغو واذا علق الطلاق على فعل وأعاد قوله الا أن يدولى عليه خاصة ومعناه اني لم أصمم على جعل الفعل سببا بل الامر موقوف على ارادة تحدث في المستقبل فذلك ينفعه لما تقدم ان كل سبب موكل الى ارادته لا يكون الا بتصميمه على مشيئته وارادته لذلك وكذلك قول صاحب الجلاب ان أعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه وعلى الحج لم ينفعه معناه اني لم أجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك موكل لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فاذا أعاده على الحج فقد جزم بسببية كلام زيد فترتب عليه مسيبه والاستثناء لا يكون رافعا كما تقدم فهذا سر هذه المسائل وهو من نقائص العلم فافهمه * المسألة الثامنة * في الجواهر أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو تملق التعليق فان كلمت زيدا أولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول قال الشيخ أبو اسحق في المهذب هذا يسميه أهل النحو اعتراض الشرط على الشرط فان دخلت الدار ثم كلمت زيدا اطلقت وان كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطا في كلام زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سألتني فانت طالق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لانه شرط في الوعد العطيية وشرط في العطيية السؤال وكان معناه ان سألتني فوعدتك فاعطيتك فانت طالق ووافقه الغزالي على ذلك في الوسيط ولم يحكي اخلافا و ذكر امام الحرميين المسألة في النهاية واختار مذهبا وان التعليق مع عدم الواو يكون كالعطف بالواو وضا بطمذهب الشافعي ان الشروط ان وقعت كانطق بهالم تطلق وان عكسها المتقدم متأخرا والمتأخر مقدم طلقت ولم أر هذا الا صاحبنا بل ما تقدم وفي المسألة غور بعيد مبنى على قاعدة تين يظهر منهما مذهب الشافعي فتذكرهما ونذكر ما وقع في القرآن الكريم من ذلك وفي كلام العرب ليتضح الحق في هذه المسألة فمهي من أطاريف المسائل * القاعدة الاولى من الشروط اللغوية

قد سبق ان ماذ كره مقصد متكاف لم يقصده عبد الملك ولا يفيد على تقدير قصده ماذ كر بل نقيضه فلا يصير المدرك مجمعا عليه وتعمل المسألة وتصلحها حقيقة والله أعلم قال (وقوله انت طالق الا ان يدولى لا ينفعه الى آخر المسألة) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله بل ذلك موكل لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فانه يلزمه اذا كان الاستثناء بمشيئة الله تعالى بخلاف اذا كان بمشيئته فانه كان الاستثناء بمشيئة القائل في قوله ان كنت كلمت زيدا فعلى المشي الى الحج فان قال ان شاء الله فانه يلزمه كما سبق وان قال الا ان يدولى فانه لا يلزمه لانه يتعين هنا جعل كلامه على رد الاستثناء الى جعل ذلك الفعل سببا قال شهاب الدين (المسألة الثامنة في الجواهر أنت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار وهو تعليق التعليق فان كلمت زيدا أولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول الى قوله من أطاريف المسائل) قلت ما قاله نقل أو وعد فلا كلام فيه قال (القاعدة الاولى ان الشروط اللغوية

(١١ - الفرق - ل) بحذف وزيادة وتصرف * الامر الثاني ان هذا الذي نقله كنون عن ابن المبارك هو الذي يشير اليه قول ابن الشاط مراد من قال يلزمه الطلاق الآن في أنت طالق ان شاء الله لانه علقه على مشيئة من لا يعلم مشيئته هو انه لا يعلم هل أراد الطلاق على التعيين أولا وليس لنا طريق الى التوصل الى ذلك اه قلت توضيح ذلك ان مطلق لفظ الطلاق وان وضعه الشارع لحل العصمة الا ان لفظه المعين الواقع في قوله أنت طالق ان شاء الله معلقا على مشيئة الله تعالى لما كان معناه ان شاء الله جعل هذا اللفظ

بخصوصه سبباني حل العصمة وجعله محرمه سبباني حلها أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل صحح على ذلك القول مثالا لا يمكن الاطلاع عليه وليس معناه ان مطلق لفظ الطلاق الذي منه هذا اللفظ المعين مقيد بالشرط الذي هو مشيئة الله تعالى حتى يقال ان قصدان كان شاء الله ذلك يعني في الماضي فهو تعليق بمحقق اذ بنطقه بالطلاق علم انه شاء لوضعه شرعا ضمن المطلق لحل العصمة وان قصدان شاءه (٨٢) في المستقبل فهو لاغ الخ * الامر الثالث وسنقله بعد عن كنون عن ابن المبارك أيضا

انه لا فرق هنا بين ان شاء والا ان يشاء فكما ان معنى ان شاء الله ما ذكر كذلك الا ان يشاء الله معناه الا ان يشاء الله عدم جعل هذا اللفظ بخصوصه سبباني حل العصمة وعدم الجعل المذكور أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله تعالى وكما جرى في الأول خلاف ابن القاسم وعبد الملك كذلك يجري في الثاني فينجز عليه الطلاق عند ابن القاسم للشك ولا شيء عليه عند عبد الملك لالغاء الشك بدليل ان صاحب المشيئة لو كان ممن تعلم مشيئته كما ان شاء أو لا ان يشاء زيد لسئل هل شاء ان يجعل هذا اللفظ بخصوصه سبب لحل العصمة فيقع الطلاق أولا فلا يقع فشكل من ان شاء أو لا ان يشاء هنا للتقييد والاحتراز عن صورة مفهوم الصيغة لا لكونه رافعا لحكم الصيغة كما في اليمين بالله وكما في انت طالق ان شاء الله على مذهب

أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الدار الطلاق ومن عدم دخولها عدم الطلاق وهذا هو حقيقة السبب كما تقدم بيانه بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كنصب السلم مع صعود السطح لا يلزم من وجودها شيء ولا يلزم من عدمها العدم فالحق في يعلم وقد لا يعلم والمتطهر قد تصح صلاته وقد لا تصح وإذا نصب السلم فقد يصعد للسطح وقد لا يصعد نعم يلزم من عدم هذه الشروط عدم هذه الشروط وإذا تقرر ان الشروط اللغوية اسباب فنقول * القاعدة الثانية ان تقدم السبب على سببه لا يعتبر كاصلاة قبل الزوال وإذا تقرر للقاعدتان فنقول اذ قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار معناه (١) عند الشافعية اني جعلت كلامي بسبب طلاقك وشرطه اللغوي غير اني قد جعلت سبب اعتباره والشرط في دخول الدار فان وقع الكلام أولا فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فيلغى كالصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال هذا مدركمهم وهو مدرك حسن وأصحابنا وامام الحرمين يلاحظ (٢) انا أجعنا على أن المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم أو تأخر وكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقوانا جاءز يدجاء عمر و وسيأتي في الاستشهاد ما يعزز ذلك فهذا سر فقه الفرقين وامامنا يشهد لهم من القرآن الكريم فقوله تعالى في سورة هود ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هور بكم والله ترجعون فارادة الله تعالى مقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالتقدم لفظا متأخرا وقوعا ولا يمكن خلاف ذلك فهذه الآية تشهد لمذهب الشافعي رضي الله عنه وقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد ان ينسكحها فالظاهر ان ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متأخرة عن هبتها فانها تجري مجرى القبول في العقود وهبتها لنفسها لا يجاب كما تقول من وهبك شيئا لكفاة لزمك ان تكافته عليه ان أردت فيقول تلك الهبة ويحتمل ان تكون ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدمة وإذا فهمت المرأة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصد ذلك منها وهبت نفسها له فهذه الآية محتملة للذهبيين وهي ظاهرة في مذهب مالك وامام الحرمين وأما الشعر فنقول ابن دريد فان عثرت بعدها ان والت * نفسى من هاتا فقول لا لعا

أسباب الى آخر قوله وعلى رأى المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفما وقعت يقع قلت مذهب المالكية هو الصحيح وما احتج به للشافعية لاحجة فيه فان كان ما ذكره من دلالة الآية واليتين وهو قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم وقول الشاعر فان عثرت بعدها ان والت * نفسى من هاتا فقول لا لعا

١ الوجه فعناه ٢ الاوفق يلاحظون

الشافعي وأبي حنيفة لقاعدتين * القاعدة الاولى * كل من عرف يحمل كلامه على عرفه كقوله ومعلوم عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور يحمل على الصلاة في عرفه عليه الصلاة والسلام دون الدعاء وقوله عليه الصلاة والسلام من حلف واستثنى عا دكن لم يحلف يحلف على الحلف الشرعي وهو الحلف بالله تعالى لان الحلف بالطلاق والعناق جاءهما عليه الصلاة والسلام من ايمان الفساق فلا يحمل الحديث المتقدم عليهما * القاعدة الثانية * كاشرع الله تعالى الاحكام شرع بمبطلاتها ور واقعها فشرع

الاسلام. وعقد النمة سببين لعصمة السماء والردة والحرابة وزنى المحصن وحراية الذمي ورافع والسبي سبب الملك والعنق رافع له ولا يلزم من شرعه رافع الحكم سبب ان يرفع حكم غيره فالاستثناء بالمشيئة شرعه رافع الحكم اليمين لقوله عليه الصلاة والسلام عاذكم من لم يحلف فلا يلزم أن يكون رافع الحكم العنق والطلاق والتعليق كما ان التطبيق رافع لحكم النكاح ولا يرفع حكم اليمين وكذلك سائر الروافع وليس اطلاق اليمين على الباين بالتواطئ حتى يعم الحكم بل بالاشراك (٨٣) والمجاز في التعليق بالطلاق وغيره والذي

يسمى يمينا حقيقة انما هو القسم ولو اقسام بالطلاق ونحوه لم يلزمه شيء واذا كان الباين مختلفين فلا يعم الحكم هذا تحقق المقام وفي لزوم الطلاق منجزا في أنت طالق ان شاء هذا الحجر ونحوه لانه يعد نادما وهارلا اذ مشيئة الحجر أمر متمتع كلبس السماء فيستوى مع ان لم يكن هذا الحجر حجر في كونه هارلا الا لقرينة صلاية ونحوها وعدم اللزوم نظر السكون مشيئة الحجر وان كانت أمرا متمتعاً ايضاً الا انه غير عريق في اللغو لكون امتناعه عادياً فقط بخلاف ان لم يكن هذا الحجر حجراً فانه عريق في اللغو لانه قلب حقائق فهو متمتع عقلاً وعادة ر وايتان ذكرهما عبد الوهاب الثانية لابن القاسم في المدونة وبها قال أبو حنيفة والشافعي والاولى لابن القاسم في النوادر وبها قال سحنون وهي الاصح لان المدار على تحقق اللغو

ومعلوم ان العنق مرمية انما يكون بعد الخلو من الاولى فالتقدم لفظاً متأخر وقوعاً كما قاله الشافعية وكذلك انشد ابن مالك النحوي في هذا الباب

ان تستغيثوا باننا نذعر واتجدوا * منا معاقل عز زانها كرم والاستغاثا انما يكون بعد الذعر فالتقدم لفظاً متأخر معنى فاليمينان يشهدان للشافعية ولو قال القائل ان تتجران ترجع في تجارتك فتصدق بدينار لكان كلاماً عربياً مع ان المتقدم في اللفظ متقدم في الوقوع وكذلك ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل لها الزواج فالتقدم لفظاً متقدم في الوقوع ولما كانت المواد تختلف في ذلك والجميع كلام عربي جعله مالك سواء لان الاصل عدم سببية الثاني في الاول بل الثاني لا بد منه في وقوع ذلك المشروط نعم وأما قوله * فائدة * قال ابن مالك في شرح مقدمته لما ذكر هذه المادة وهي اعتراض الشرط على الشرط قال الشرط الثاني لا جواب له وانما الجواب للاول خاصة والثاني جري مع الاول مجرى الفضلة والتمتع كالحال وغيرها من الفضلات وصدق رحمه الله فان هذا الشرط الثاني انما اعتباره في الاول لاني الطلاق الذي جعل مشروطاً فذكر الشرط الاول سداً لجوابه * فائدة * فان نسق هذا النسق عشرة شروط فاكثروا على رأي الشافعية لا بد أن يعكس هذا العدد على ترتيبه كما تقدم في السؤال ولوعده والعطية لان العاشر سبب في التاسع فيقع قبله والتاسع سبب في الثامن فيقع قبله والثامن سبب في السابع فيقع قبله وكذلك البقية فلا بد أن يكون وقوعها هكذا العاشر ثم التاسع ثم الثامن ثم السابع ثم السادس ثم الخامس الى الاول فيقع آخر امتي اختل ذلك في الوقوع اختل المشروط وعلى رأي المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفما وقعت فيقع (تفريع) اذ كره فيه المعطوفات من الشرط فان قال ان كل وان ليست فأنت طالق فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من وقوع الآخر بعده فانهما معا جعلتا شرطين في الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطاً في الآخر والجواب لهما بما بخلاف القسم الاول الجواب للاول فقط

وقول الآخر ان تستغيثوا باننا نذعر واتجدوا * منا معاقل عز زانها كرم قلت ليس كون المتأخر فيها متقدماً من مقتضى اللفظ بل من ضرورة الوجود فغايتها في ذلك جواز ان يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وكون الذعر سبباً في الاستغاثا ليس من مقتضى اللفظ وقد ثبت في قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها ان مثل هذا يجبي في المحتمل للتقدم والتأخر ولا مانع من تسويغ قول القائل ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل نكاحها فظهر ان مثل هذا سائق على كل وجه فالقول قول امام الحرمين والمالكية والله اعلم قال (تفريع) اذ كره فيه المعطوفات من الشرط الى قوله بخلاف القسم الاول الجواب للاول فقط (قلت قوله فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر صحيح وكان حقه ان يقول أرفع صاحبه وقوله

كما يشهد له قولهم بالنكاحين لم يست السماء على ان الفرق بالعرافة وعدمها كما قال الامير ميني على ما اشهر عند المناطق من تباين حقائق أنواع الجواهر وأكثر المتكلمين على تماثل الحقيقة الجوهرية في الشكل وان الاختلاف بالعوارض كما في حواشي الكبري ثم المستحيل قلب الحقيقة بان تصير حقيقة الحجر نفسها هي حقيقة الذهبية للتناقض اما ان زالت الذهبية وخلفها الحجرية فقلب أعيان جائر نقله حجازي عنه في حاشيته على عبق انظره (المسألة السابعة) اختلف اذا علق المشيئة على معلق عليه ووجد نحو ان دخلت الدار ان شاء الله فانت طالق أو

أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله وحصل الدخول فقال مالك وابن القاسم لا ينفعه وهو المشهور وقال عبد الملك وغير واحد ينفعه وروى أيضاً عن مالك وفي اتفاق القه لير في المثاليين مع دعواه في الثاني رد الاستثناء للفعل لا الطلاق بأن يوفى بينهما بما حاصله أنه لو جزم بجعل الفعل المعلق عليه سبباً للطلاق لم ينفعه الاستثناء كما قال ابن القاسم ولو لم يجزم بجعله سبباً نفعه كما قال غيره إذ الفعل من أسباب الأحكام التي لم يكملها تخييرهم كإزالة رؤية الهلال والطلاق (٨٤) واختلافهما في المثاليين أو اختلافهما إن احتمل كالمثال الثاني وقامت عليه

بنية أقوال الأول للقرافي وتبعه المقرئ في قواعد قاتلا وهو تفسير عند المحققين وحكاة ابن عبد السلام عن بعض شيوخ المشافقة وقال لا يلتفت إليه اه وقال ابن عرفة انه ساقط لمخالفته فهم الاشياخ في حلهام المشيئة على الخلاف والثاني للاكثر مع المقدمات لابن رشد والثالث للبيان لابن رشد وعلى الثاني ففي كون المراد رجوعه للمعلق عليه من حيث ذاته أو من حيث التعليق والربط طريقان الطريق الأولى لابن رشد في المقدمات والناصر وابن الشاطو عليها ففي كون ان شاء الله شرطاً على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه أو بمعنى الاستثناء رافع للمعلق عليه نفسه كما في اليمين بالله قولان الثاني لابن رشد في المقدمات فقد قال فيها الحق عدم اللزوم قياساً على اليمين بالله تعالى إذا عا د الاستثناء على الفعل فيكون قول ابن القاسم

فان قال ان أكلت فلبست فانت طالق تعين أن يكون المتأخر متأخراً والمتقدم متقدماً عكس المنسوق بغير حرف العطف وهو كقوله تعالى فإذا أحسن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالزني منهن متأخر كما هو في اللفظ وكذلك ان أكلت ثم لبست وان أكلت حتى ان لبست يقتضي اللفظ تأخيراً للبس مع تكرار الالف في اللفظ ولا يخلو لان القاعدة ان المفعول لا بد ان يثبت قبل الغاية ويتكرر البها وان أكلت بل ان لبست فانت طالق لا يلزمه الطلاق الا باللبس وقد أتى الاكل بالاضراب عنه بيل والشرط الثاني وحده وان لم تأكل لكن ان لبست فانت طالق فالشرط الثاني وحده وقد أتى الأول بل يمكن لانها للاستدراك وان أكلت لان لبست فانت طالق فالشرط الأول وحده ولا تطلق الابيه لان لا لبطل الثاني وان أكلت أو لبست فانت طالق فالشرط أحداهما لا بعينه فإيهما وقع يلزم به الطلاق وكذلك أنت طالق أمان أكلت وأمان شربت أي تعليق طلاقه متنوع بهذين النوعين فيلزم الطلاق بأحدهما ولم يبق من حرف العطف الأمان وهي متعذرة في هذا الباب لانها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لا بد أن يكون جازماً فالجع بينهما محال وقد ذكر الشيخ أبو اسحق في المذهب هذه القروع بالواو والفاء ثم وصرح في الواو بأنها تطلق بكل واحد منهما طلاقاً لان حرف الشرط قد تكرر فوجب لكل واحد منهما جزءاً فتطلق بكل واحد منهما طلاقاً وما قاله غير لازم بل يكون حرف العطف يقتضي مشاركة الثاني للأول في انه شرط في هذا الجزء والتشريك بالعاطف انما يقتضي اصل المعنى دون متعلقاته وظروفه وأحواله فاذا قلت مررت بزيد قائماً وعمر ولم يلزم انك مررت بعمر وقائماً أيضاً كذلك نص عليه النجاة وكذلك مررت بزيد يوم الجمعة أو امامك وعمر و

ولا بد من وقوع الآخر بعده ليس يلزم فانه اذا انفرد كل واحد منهما استقلالاً بالشرطية وانما يلزم ما قاله لوقال ان أكلت ولبست فان مقتضى ذلك جعل الشرط مجموع الفعلين واذا كان ذلك فلا بد من وقوع الآخر بعده اما اذا تكرر حرف الشرط فانه يدل على استقلال كل واحد بالشرطية فلا يلزم وقوع الآخر بعده وقوله بخلاف القسم الأول يعني ان أكلت ان لبست دون حرف عطف والله أعلم قال (فان قلت ان أكلت فلبست فانت طالق الى قوله والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لا بد ان يكون جازماً فالجع بينهما محال) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله عكس المنسوق بغير حرف عطف يلزم أن يكون المتأخر في اللفظ متقدماً في الوجود فانه مبني على قاعدة ان الشرط اللغوية أسباب والاسباب يلزم تقدمها على مسبباتها وذلك كما مر في اصطلاح الرابطة بين الشرط اللغوية ومشروطاتها وضي كما سبق التنبيه عليه فصفة الربط من تقدم أو تأخر أو معية كذلك وضي والامور الوضعية يجوز تبديلها وتبديل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فان أراد ان المنسوق بغير حرف عطف يلزم ذلك فيه عرفاً فهو صحيح وان أراد غير ذلك فليس بصحيح والله أعلم قال (وقد ذكر الشيخ أبو اسحق في المذهب هذه القروع بالواو والفاء ثم وصرح في الواو بأنها تطلق بكل واحد من الشرطين طلاقاً الى آخر قوله

لا

مبنياً على مذهب القدرية والمقابلة مذهب أهل السنة لان قول القائل أنت طالق ان لم ادخل الدار ان شاء الله اذا صرف المشيئة الى المعلق عليه هو ان امتنع من الدخول بمشيئة الله تعالى فلا شيء على وكذلك قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله هو ان شاء الله دخولي فلا شيء على وقد علم في السنة أن كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى فامتناعه اذا من الدخول في الوجه الأول ودخوله في الثاني بمشيئة الله تعالى فلا يلزمه طلاق لان ذلك هو الذي التزمه وأما القول بلزوم الطلاق فمقتضاه ان الدخول وعدمه وقع

على خلاف المشيئة وهو محال عند أهل السنة اه واختار هذا القول الرهوني كما ستقف على كلامه والقول الأول أعني كون ان شاء الله شرطاً على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه للناسر وابن الشاط قال الناصر انما يتضح اعتراض ابن رشد على ابن القاسم في الان يشاء الله اذا معناه أنت طالق ان دخلت الدار الان يشاء الله ان أدخلها فلا طلاق فاذا طلق عليه بالدخول كان مقتضيا لوقوعه بدون المشيئة وكذا أنت طالق لا تدخلن الدار الان يشاء الله معناه الان يشاء الله عدم الدخول فاذا طلق (٨٥) عليه بعدم الدخول كان مقتضيا انه

بدون المشيئة واما في ان فالظاهر قول ابن القاسم لان أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله تعالى معناه ان دخلت الدار دخولا مقرونا بالمشيئة فاذا طلق عليه بالدخول كان ذلك لأن الدخول المقرون بالمشيئة قد وقع وان لم تطلق كان لا تنفاه ذلك ومعلوم ان الدخول وقع فالمنفى انما هو المشيئة وهذا بعينه مذهب القدرية أي القائلين بأن العبد خالق لأفعاله اه

وقال ابن الشاط الحق لزوم في قوله ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله لانه ان عاد الاستثناء الى الطلاق المعلق على ذلك فقد سبق في مسألة أنت طالق ان شاء الله ان الصحيح لزوم الطلاق وان الاستثناء لا ينفعه وهذا المعلق كذلك وان أعاده الى الفعل المعلق عليه الطلاق فعدناه الظاهر ان شاء الله تعالى ان افعل ذلك الفعل فاذا فعله فقد شاء الله تعالى فعله فيلزم الطلاق كما قال مالك

لا يلزم التشرىك الا في أصل المرفوع فقط وكذلك اشترت هذا الثوب بدرهم والفرس لا يلزم الاشتراك في الدرهم لانه متعلق بل في أصل الفعل خاصة ومقتضى هذه القاعدة ان التشرىك انما يلزم في هذه المسألة في أصل الشرطية دون ما بعده من الجزاء فال التزام التشرىك في الجميع التزام مالم يلزم وبقى في الفاء وثم مراعاة التعقيب في الفاء والتراخي في ثم لم أرهم تعرضوا له وقالوا ان لم يقع الثاني عقيب الاول في صورة الفاء لم يقع طلاق ولان لم يترأخ الثاني عن الاول في صورة ثم لم يقع طلاق وذلك هو مقتضى اللغة غير انهم قد يكونون لم يعتبروا ذلك لان العادة ألغته وأمر الایمان مبني على العوائد

الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين

ان ان لا تتعلق الابعدموم مستقبل ولو تتعلق بالماضي نقول ان دخلت الدار فانت طالق فلا تريد دخولا تقسم بل مستقبلا ولا طلاقا تقدم بل مستقبلا وان وقع خلاف ذلك أول وتقول في لولو جئتني أمس أكرمك اليوم ولو جئتني أمس أكرمك أمس فالمعلق والمعلق عليه ماضيان وذلك متعذر في ان بل اذا وقع في شرطها أو جوابها فعل ماض كان مجازاً مؤ ولا بالمستقبل نحو ان جاءز يدا كرمته فهذان الفعلان الماضيان مؤولان بمستقبل تقديره ان يحجى ريدا كرمه ثم أطر زالفرق باربع عشرة مسألة غريبة جلية

وأمر الایمان مبني على العوائد قلت ما قاله صحيح وهو الظاهر من قول القائل ان أكلت أو لبست فانت طالق بخلاف اذا قال ان أكلت فانت طالق أو لبست فانت طالق الظاهر هنا تعدد الطلاق وفي كلا المثالين ان انفرد الالك أو اللبس لزم الطلاق واذا قال ان أكلت ولبست فانت طالق فلا يلزم الطلاق الابعدموم الامرين ويمكن ان يقال اذا قال ان أكلت وان لبست فانت طالق يحتمل قصد تعدد الجواب واختصره لفظا فيكون بمنزلة من طلق وشك في العدد فيحمل على الثلاث احتياطاً والله أعلم قال شهاب الدين (الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين)

ان ان لا تتعلق الابعدموم مستقبل ولو تتعلق بالماضي الى قوله ثم أطر زالفرق باربع عشرة مسألة غريبة جلية قلت قوله ان ان لا تتعلق الابعدموم مستقبل ليس كذلك بل تتعلق بالماضي ولكن الاكثر فيها تعلقها بالمستقبل وما اختاره يلزم منه دعوى المجاز في استعمالها في الماضي والمجاز على خلاف الأصل فان قيل اذا كان تعلقها بالمستقبل هو الاكثر في الاستعمال فاستعمالها في التعلق بالماضي وان كان حقيقة لغوية فهو مجاز عر في الجواب ان الامر فيها لم يبلغ الى هذا الحد من استعمالها في التعلق بالمستقبل هو السابق الى فهم السامع فيكون استعمالها في المستقبل حقيقة عرفية وفي الماضي مجاز عرفي فان استعمال اللفظ وان كثر في بعض مدلولاته وفي بعضها لا يلزم ان يكون حقيقة عرفية فيما كثر فيه ومجاز عرفي فيما قل فيه حتى ينتهي الى أن يكون هو السابق الى الفهم ولفظه ان لم يبلغ الامر فيها الى هذا الحد والله أعلم وقوله ان لو تتعلق بالماضي صحيح

ومن وافقه والقياس الذي ذكره ابن رشد ليس بصحيح للفرق بينهما وهو ان القائل اذا قال والله لا فعلن ان شاء الله ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله تعالى وبر في عيئه وان لم يفعله فهو بار ايضا لانه علق المحلوف عليه على المشيئة للفعل ولم يقع الفعل فلم تتعلق به المشيئة والقائل اذا قال ان فعلت كذا فعلى الطلاق ان شاء الله تعالى ورد الاستثناء الى الفعل فاذا فعل ذلك الفعل فقد شاء الله فانه لا يقع شيء الا بمشيئته ويلزم مقتضى التعليق لوقوع المعلق عليه اه وخلاصة الفرق أن ان شاء الله في اليمين استثناء رافع لوقوع المحلوف عليه

أم لا وفي الطلاق شرط مقيد للحالوف عليه فإذا وقع المحالوف عليه فقد شاء الله بوقوعه لزوم الطلاق المعلق * الطريقة الثانية أعني رجوع المشيئة للعلق عليه من حيث الربط والتعلق لامن حيث ذاته خاتمة المحققين العلامة ابن المبارك رحمه الله تعالى فقد قال ما توضيحه أنه قد علم في علم الميزان أن الإيجاب والسلب والصدق والكذب والتقييد والاطلاق إذا وقعت في القضية الشرطية انصرفت إلى الربط والازم الذي فيها ولا تنصرف إلى أطرافها وقولنا (٨٦) أنت طالق إن دخلت الدار إن شاء الله قضية شرطية وقولنا في تلك القضية إن شاء الله

فيد من القيود التي يجب ردها إلى الربط ولا يصح رده إلى الدخول المعلق عليه لأنه طرف قضية شرطية والطرف لا يرجع إليه تقييد ولا غير من الأمور السابقة فقولهم أنه راجع إلى المعلق عليه أي من حيث التعلق فهو راجع إلى التعلق في الحقيقة والتعلق الذي بين الشرط والجزاء أمر اعتباري لا يقبل الوجود في الخارج ولا العدم فيه ولا يقبلهما كالسبب والاعتبارات ومن الربط الذي بين الشرط والجواب فشيئة الله تعالى فيه لا تعلم ولا يمكن اطلاعنا عليها إذا اطلاع عليها إنما هو بوجود متعلقها في الخارج ومتعلقها هنا لا يقبل الوجود في الخارج ولا العدم فيه أصلاً فعدم قبوله للوجود لم يعلم أنه تعالى أراد وجوده وعدم قبوله للعدم لم يعلم أنه تعالى أراد عدمه وإذا وقع الفعل المعلق عليه كالدخول وقد قيد جعله سبباً في الطلاق

المسألة الأولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام إن كنت قلت له فقد علمته فجعل الشرط وجزاءه ماضين والجواب عنه من وجهين أحدهما أنه قد قال بعض المفسرين إن ذلك وقع منه في الدنيا وإن سأل الله تعالى له قبل أن يدعى ذلك عليه فيكون التقدير أن أكن أقوله فانت تعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان وقيل سؤال الله تعالى له يكون يوم القيامة وهذا القول هو المشهور فيكونان مستقبلين لا ماضيين قال ابن السراج يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين تقديرهما إن ثبت في المستقبل أني قلته في الماضي ثبت أنك تعلم ذلك وكل شيء قتر في الماضي كان ثبوته في المستقبل معلوماً فيحسن التعلق عليه ويؤكد القول الأول وإن السؤال كان في الدنيا من الآية نفسها قوله تعالى إذ قال الله يا عيسى ابن مريم فصيغه إذ الماضي وقال لأضي فاذا أخبر الله محمد ﷺ بهذين اللفظين الماضيين دل ذلك على تقدم هذا القول في زمن عيسى عليه السلام في الدنيا والقول الثاني يتناول هذين اللفظين بالمستقبل ويقول لما كان خبر الله تعالى واقعا في المستقبل قطعاً صار من جهة تحققه يشبه الماضي فعبر عنه بلفظ الماضي كما قال تعالى أني أمر الله بريد يوم القيامة وتقديره يأتي أمر الله تعالى فائدة جميلة إذا تقرر أن الشرط وجزاءه لا يتعلقان إلا بمستقبل معدوم فاعلم أن ذلك في لسان العرب عشر حقائق الشرط وجزاؤه والأمر والنهي والدعاء والوعود والوعيد والرجى والتعنى والاباحة فتأمل هذه العشرة لا تجد منها واحداً يتصور في ماض ولا حاضر سؤال كان يورده الشيخ عز الدين بن عبيد السلام قدس الله روحه في قوله صلى الله عليه وسلم لما قيل له كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين أنك جيد مجيد فكان يقول قاعدة العرب تقتضي أن المشبه بالشيء يكون أخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وهما شبيهان عطية رسول الله صلى الله عليه وسلم بعطية إبراهيم عليه السلام فإن صلاة الله سبحانه

قال (المسألة الأولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام إن كنت قلت له فقد علمته إلى قوله وتقديره يأتي أمر الله) قلت إذا تقرر أنها متعلقة بالماضي فلا يحتاج فيها إلى تأويل والله أعلم قال (فائدة جميلة إلى آخرها) قلت ما قاله من أن الأمر والنهي والدعاء والوعود والوعيد والرجى والتعنى والاباحة لا تتعلق إلا بمستقبل إلا ما قاله من أن صحيح والله أعلم قال (سؤال كان يورده عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه في قوله عليه السلام لما قيل له كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين أنك جيد مجيد إلى آخر السؤال) قلت هذا السؤال مبني على مشابهة الفعل المطاوب للفعل المشبه به في القدر والصفة وليس ذلك بلازم فإن القائل إذا قال اعط زيدا كذا أعطيت عمرًا محتمل أن يريد بالمشبه أصل العطاء من غير تعرض لشيء من صفاته من القدر وغيره وعلى هذا لا يرد السؤال لكن ربما يسأل عن اختصاص إبراهيم فالجواب أن موجب اختصاصه بذلك اختصاصه بالنسبة إليه بالبنوة والموافقة في معالم الملة

بمشيئة من لا تعلم مشيئته وهو الله تعالى كما إذا فسد ذلك بمشيئة الجن أو الملك لافرق بين كون المشيئة بلفظ إن شاء الله أو إلا إن شاء وقع الخلل في العصمة بحصول الشك فيها وأصل ابن القاسم أنه إذا وقع الشك في العصمة اعتبر ووقع الطلاق له وأصل عبد الملك أن الشك المذكور يلغى ويستصحب العصمة فإن القاسم يلزم الطلاق إذا وقع الدخول وعبد الملك لا يلزمه بناء من كل واحد على أصله فهذا توجيه المذهبين في مشيئة الله تعالى وفي مشيئة الجن والملك وأما إذا وقع للفعل المعلق عليه كالدخول وقد قيد

بمشيئة من تعلم مشيئته كزبد فانه يسئل صاحب المشيئة هل شاء أن يجعله سببا في الطلاق فيقع أم لا فلا يقع قال الامير ولا شيء ان لم تعلم ومنه الميت اه قال حجازي كان بمد اليمين أو قبله ولو علما بموته على أقوى القولين لان شأنه الاطلاع عليه بخلاف مشيئة الله والملائكة اه هذا هو الحق الذي لا شك فيه فظهر ان على ابن رشد في كلامه السابق دركا من وجهين أحدهما ظنه ان الشرط راجع للدخول وليس كذلك بل هو راجع للربط الثاني ظنه أن ان شاء ليس شرطا على بابه بل بمعنى (٨٧) الاستثناء اعني الا ان يشاء الله في

الرفع لحكم التليق كرفعه لحكم اليمين وليس كذلك لانه مع ما فيه من تكلف اخراج ان عن بابه بلا داع هو مخالف للقاعدتين السابقتين في المسألة السادسة فقول الزهوني والحق ما قاله ابن رشد وماردوا به عليه من الامثلة كله ساقط اذ الشرط فيها كلها على بابه قطعاً أي جى به للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم وأما الشرط في مثلثنا فلا يمكن أن يكون على بابه على مذهب أهل السنة وأما هو في المعنى كالاستثناء كما في اليمين بالله الذي هو الاصل وقد قال اللخمي عن ابن المواز الاستثناء كل ما كان فيه ان مثل ان شاء الله وكل ما كان فيه الا اه وهو نص في أن ان شاء الله كالاستثناء الحقيقي اه هو غير صحيح اذ كيف يكون هو الحق مع خروج اللفظ عليه عن مدلوله ومع ما يلزم عليه من جرى ابن القاسم على خلاف مذهب أهل السنة وحاشي من هو أدنى منه

معناها الاحسان فان الدعاء الذي هو حقيقة اللفظ محال فتعين حله على مجازة وهو الاحسان لان الدعاء احسان فيكون من مجاز التشبيه أو لان الاحسان متعلق بالدعاء ومطلوبه فيكون من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق فاذا قرر هذا فنحن نعلم أن احسان الله تعالى لنبية محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام وتشبيهه به يقتضي خلاف ذلك فمواجه التشبيه وكان يجب رحمة الله تعالى عن هذا السؤال فيقول التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابراهيم عليه السلام وآله وآل ابراهيم عليه السلام أنبياء وآل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسوا بابناء ابراهيم عليه السلام ذلك أعني المجموع يقسم عليه وعلى آله ويقسم المجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله فتكون الاجزاء الحاصلة لآل ابراهيم عليه السلام أعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم من الفاضل لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من ابراهيم وهو المطلوب ويندفع السؤال وكنا نستعظم هذا الجواب ونستحسنه ثم بعد وفاته رحمة الله عليه لما ظهر تلى هذه القاعدة وهي ان هذه (١) العشرة حقائق في لسان العرب لاتعلق بالابعدوم المستقبل ظهر ان الجواب يحسن من هذه القاعدة وان جواب الشيخ رحمه الله مستدرك وتقريره ان الدعاء لا يتعلق بالبعدوم مستقبل كسائر انواع الطلب وقوانا اللهم صل دعاء فلا يتعلق الابضية لم تعلق لرسول الله ﷺ معدومة فان طلب تحصيل الحاصل محال فالخصل له عليه الصلاة والسلام لم يتعلق به طلب البتة لكونه موجودا حاصلا وبهذا الموجود الحاصل له عليه السلام حصل التفضيل له عليه السلام على ابراهيم عليه السلام فيكون الواقع قبل دعائنا مواهب ربانية لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خير الدنيا والآخرة لم يدركها أحد من الانبياء ولم يصل اليها ونحن نطلب له عليه السلام زيادة على ذلك تكون تلك الزيادة مثل المواهب الحاصلة لابراهيم عليه السلام فنحن لو تخيلناها اقل المواهب الحاصلة لابراهيم عليه السلام لم يلزم من ذلك التفضيل له على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثال ذلك من العادات ان يعطى الملك لرجل الف دينار ويعطى لآخر مائة ثم نطلب نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف على الالف مثل ما أعطى صاحب المائة فاذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الالف الفا ومائة ومع صاحب المائة مائة ومعلوم ان ذلك لا يخل بعطية صاحب الالف في ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل أولا كذلك هي هنا فهذا جواب حسن سديد بناء على القاعدة في ان الدعاء لا يتعلق بالبعدوم ولا يحتاج الى ذلك التعب والتفصيل الذي ذكره الشيخ مع انه لا يصح فانه جعل متعلق الطلب جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع وهو

قال (وكان يجب رحمة الله عن هذا السؤال فيقول التشبيه وقع بين المجموعين الى قوله

(١ الصواب عشر الحقائق أو العشر الحقائق)

بمراتب من ذلك وفي قوله وماردوا به عليه الخ نظر من وجهين الاول ان كونه على بابه ممكن على مذهب أهل السنة فانه جى به للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بدليل ان صاحب المشيئة لو كان من تعلم مشيئته لسئل هل شاء ان يجعل الدخول مثلا سببا للطلاق فيقع أم لا فلا يقع كما مر الثاني ان جعل ان شاء في اليمين بالله بمعنى الاستثناء حل له على غير مدلوله لعارض شرعي فلا يقاس عليه غيره كما أشار له غ في تكميله في رد اعراض ابن رشد المذكور وكلام ابن المواز يحتمل تخصيصه باليمين بالله بل هو الظاهر للقاعدتين السابقتين فلا دليل

مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه

(٨٨)

احتمل ذلك وادعاه وقامت عليه بنيته وهو ما في البيان لابن رشد وعلى الاختلاف مطلقا وهو قول الأكثر مع المقدمات لابن رشد وهو المعتبر وعليه فهل ان شاء الله بمعنى الاستثناء راجع للعقل عليه نفسه وهو ما لابن رشد واختاره الرهوني أو هو شرط على بابه راجع للعقل عليه أيضا وهو ما للناصر وابن الشاط ولا خلاف في

كونه إلا ان يشاء الله استثناء رافع لحكم التعليق كما في اليمين أو هو شرط على بابه قيد للتعليق كما لا ان يشاء الله وهو ما لابن المبارك وهو الحق هذا خلاصة ما في حاشية كنون على حواشي عبق بتوضيح وزيادة وهو غاية تحقيق المقام فاحفظه قلت ولا فرق على قول ابن المبارك بين صرف المشبهة بان شاء الله أو إلا ان يشاء الله للدخول أو للطلاق أو لم تكن له نية بصرفها بشئ أو وجه الدخول في كل ضرورة أنها قيد يجب رده للربط لا إلى طرف من

فيه وعلى الناصر في كلامه السابق دركان وجهين أيضا وكذا ابن الشاط الأول ظنه ان الشرط على بابه راجع للدخول للربط والامر بالعكس الثاني ظنه ان إلا ان يشاء الله في مسئلتنا ليس للتقييد والاحتراز عن صورة المفهوم بل لرفع الحكم التعليق كما في اليمين وليس كذلك للقاعدتين السابقتين وبالجملة فذهب ابن قاسم وعبد الملك في كون ان شاء الله في المثالين المارين لا تنفعه أو تنفعه اما أن يحملا على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه

محال اذ يلزم عليه تحصيل الحاصل وهو غير جائز والجواب الحق هو هذا الثاني والعجب ان اطول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بآبراهيم ولا بغيره ومعلوم من قواء العرب ان الفعل في سياق الإثبات لا يتناول الأصل المعنى وأنه مطلق لا عام ومن المعلوم ان أصل الاحسان ليس في الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لآبراهيم عليه السلام فاذا كنا نقصر على مطلق الاحسان من غير اشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فالولى ان يحسن منا طلب الاحسان المشبه باحسان حصل لعظيم من العظماء فإنه أضعاف أصل الاحسان وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا اننا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على الاعطاء العظيم لا يخل بصاحب العطية العظيمة الذي نحن نسأل له الزيادة والعجب من تنبيه الشيخ لا يراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك أنه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بأيراد السؤال فيها ان كان صحيحا فتأمل ما ذكرته انا فهو حسن ان شاء الله تعالى

والجواب الحق هو هذا الثاني قلت على تسليم ان التشبيه يستلزم المشابهة في أوصافها فهو على تقدير ارادة المشبه ذلك يكون جواب عز الدين مستدركا كما قال شهاب الدين وجوابه هو أصح والله أعلم قال (والعجب ان اطول أعمارنا نقول ما أمرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بآبراهيم عليه السلام ولا بغيره الى قوله وأنه مطلق لا عام) قلت ولقائل أن يقول ما أمرنا إلا بالصلاة المشبهة فاتمها التي وردت في الحديث لا غيرها وما قال من أنه مطلق لا عام صحيح قال (ومن المعلوم ان أصل الاحسان ليس في الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لآبراهيم عليه السلام الى قوله فإنه أضعاف أصل الاحسان) قلت ما قاله هنا ليس بصحيح فان مطلق الاحسان لا يصح أن يكون احسانا مقيدا اضعافا له وانما يكون اضعافا لاحسان مقيد وليس هذا كلام من فهم المطلق والمقيد والفرق بينهما على وجهه والذي جله على هذا الخطأ استرواحه الى قاعدة غير صحيحة قررناها بعدوهي ان الاعم يستلزم الاخص عينا اذا كان الفرق بينهما بالاقل والاكثر والمستلزم هو الاقل قال (وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا اننا نطلب الزيادة التي لم تكن أعطيت قبل دعائنا الى قوله الذي نحن نسأل له الزيادة) قلت ما قاله هنا صحيح قال (والعجب من تنبيه الشيخ لا يراد السؤال في الحديث المروي ولم يدرك أنه يرد في الصلاة المطلقة وهي أولى بأيراد السؤال فيها ان كان صحيحا) قلت التنبيه لا يراد السؤال على الحديث مبني على استلزام التشبيه للمشابهة في صفات الفعل وهو مما يسبق اليه الوهم في مثل هذا الحديث واما في مطلق الصلاة واشباهها فلا يسبق ذلك فيها الى وهم من عرف حقيقة المطلق والمقيد والفرق بينهما بوجه وانما يسبق ذلك الى وهم من لا يعرف حقيقةهما ولا الفرق بينهما قال (وتأمل ما ذكرته فهو حسن والله أعلم) قلت قد تبين انه ليس بحسن والحمد لله

المسئلة

طرف القضية الشرطية فينجر عليه عند ابن قاسم للشك ولا شيء عليه عند عبد الملك

لأنه ان الشك اذا قال أنت طالق الآن بيدولى أو إلا ان أشاء أو إلا ان أرى خيرا منه أو إلا ان يغير الله ما في خاطري ونحو ذلك لا ينفعه واذا قال أنت طالق ان دخلت الدار الآن بيدولى ونحوه أو ان دخلت الدار الآن بيدولى فانت طالق تنفعه لان معناه اني لم أصمم على جعل دخول الدار سببا لطلاقك بل الامر موقوف على ارادتي في المستقبل فان شئت جعلت دخول الدار سببا لوقوعه وان شئت لم أجعله سببا فلذا تنفعه

في الدخول دون الطلاق لما في قاعدة الشرط اللغوي أنه سبب وكل الى ارادته وكل سبب كذلك لا يكون سببا الا بصميمه على جعله سببا بخلاف السبب الشرعي الذي لا اختيار له فيه كالطلاق فافهم وقد شبه العلامة الامير في مجموعه العتق والنذر بالطلاق في جميع ما يتعلق به فقال ونجز أى الطلاق ان أتى بمشيئة الله ولولمعلق عليه كشيئته الا أن يعلق عليها أو يستثنى بهما من المعلق عليه فقط كالأن يبذولى ومشيئة الغير مطلغا أى علق عليها واستثنى بها أو رجعها للمعلق أو المعلق عليه كالعتق (٨٩) والنذرا ه قال حجازى أى ينجز ان أتى

بمشيئة الله ولولمعلق عليه كشيئته الخ فهو تشبيه في جميع ما مر اه و قول صاحب الجلاب في قوله ان كلمت زيدا فعلى المشى الى بيت الله ان شاء الله ان أعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه وعلى الحج لم ينفعه اه وان قال القرافى معناه انى لم أجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه فاذا أعاده على الحج فقد جزم

بسببية كلام زيد فترتب عليه مسييه والاستثناء لا يكون رافعا كما تقدم اه الا أن ابن الشاطى قال ان قوله بل ذلك موكول لمشيئة الله تعال فلا يكون سببا فلا يلزم الحج بكلامه غير صحيح بل الصحيح ان قوله ان كنت كلمت زيدا فعلى المشى الى الحج ان قال عقبه ان شاء الله فانه يلزمه كما سبق وان قال عقبه الا أن يبذولى فانه لا يلزمه لانه يتعين هنا جمل كلامه على رد الاستثناء الى جعل ذلك الفعل

(المسألة الثانية) قوله تعالى ولو ان مافى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عز يز حكيم وقاعدة لو اذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين أو على نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي كقولنا لو جاءنى زيد لا كرمته فهما ثبوتان فما جاءك ولاأ كرمته ولولم يستدن لم يطالب فهما نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولولم يؤمن أرى قديمه والتقدير انه آمن ولولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل تقديره لم يؤمن فقتل فاذا تقررت هذه القاعدة فيلزم ان تكون كلمات الله تعالى نفدت وليس كذلك لان لو دخلت هنا على ثبوت أو لا ونفى أخيرا فيكون الثبوت الاول نفيًا وهو كذلك فان الشجر ليست أقلاما ويلزم ان النفي الاخير ثبوت فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيبي لولم يخف الله لم يعصه يقتضى انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقبح فيكون ذلك ذمالكن الحديث سيق للادح وعادة الفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا اما الآية فقليل من يتفطن لها وذكر الفضلاء في الحديث أجوبة اما الآية الكريمة فلم أر لاحد فيها شيئا يمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير انى ظهر لى جواب عن الجميع هو حسن سأذكره ان شاء الله تعالى بعد ذكرى لاجوبه الناس لان من سبق أولى بالتقديم اما لاجوبه الناس فى الحديث فقال الاستاذ ابن عصفور لو فى الحديث بمعنى ان لطفى الربط

قال شهاب الدين (المسألة الثانية) قوله تعالى ولو ان مافى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ان الله عز يز حكيم وقاعدة لو انها اذا دخلت على ثبوتين عادا نفيين أو على نفيين عادا ثبوتين أو على نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي كقولنا لو جاءنى زيد لا كرمته فهما ثبوتان فما جاءك زيد ولاأ كرمته ولولم يستدن لم يطالب فهما نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولولم يؤمن أرى قديمه والتقدير انه آمن ولولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل تقديره لم يؤمن فقتل فاذا تقررت هذه القاعدة فيلزم ان تكون كلمات الله تعالى نفدت وليس كذلك لان لو دخلت هنا على ثبوت أو لا ونفى أخيرا فيكون الثبوت الاول نفيًا وهو كذلك فان الشجر ليست أقلاما ويلزم ان النفي الاخير ثبوت فتكون نفدت وليس كذلك ونظير هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيبي لولم يخف الله لم يعصه يقتضى انه خاف وعصى مع الخوف وهو أقبح فيكون ذلك ذمالكن الحديث سيق للادح وعادة الفضلاء يتولعون بالحديث كثيرا اما الآية فقليل من يتفطن لها) قلت ما قاله في ذلك ليس بصحيح لان لو انما هي في اللغة لجر دالر بط خاصة وما توههم هو وغيره فيها انما هو من قبيل مفهوم الشرط فان قيل به صح ذلك والافلا قال (وذكر الفضلاء في الحديث اجوبة اما الآية الكريمة فلم أر لاحد فيها شيئا ويمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير انى ظهر لى جواب عن الجميع هو حسن سأذكره ان شاء تعالى بعد ذكرى لاجوبه الناس لان من سبق أولى بالتقديم اما لاجوبه الناس فى الحديث فقال الاستاذ ابن عصفور لو فى الحديث بمعنى ان لطفى الربط

(١٢ - الفروق - ل) سببا اه يعنى ان كلام صاحب الجلاب الذى وجهه القرافى بما ذكر كما هو مذهب عبد الملك خلاف الصحيح لان مقتضى عدم لزوم الحج عند عود المشيئة لكلام زيد وقوعه ان وقوعه على خلاف المشيئة وهو بعينه مذهب القدرية والصحيح اللزوم مطلقا ولو عادت المشيئة لكلام زيد كما هو مذهب ابن القاسم اذ بوقوع كلام زيد صار مقرونا بالمشيئة اذ قد علم في السنة ان كل واقع في الوجود بمشيئة الله تعالى وبتحقق وقوع الكلام المقرن بالمشيئة بتحقيق وقوع المعلق عليه لزوم الحج فيلزم فكلام ابن الشاطى هذا

وكذا كلام الامير مبنى على أن ان شاء الله شرط على بابه لتقييد المعلق عليه نفسه كما هو مذهبه ومذهب الناصر قلت والظاهر ان مذهب ابن المبارك كافي الطلاق كذلك يأتي في النذر والعق لان جعل ان شاء الله شرطا على بابه لتقييد التعليق يقتضى وقوع الشك في العتق والنذر كما علمت وفي اعتبار الشك فيهما كالطلاق عن ابن القاسم وهو الصحيح فلا يلزم بل يقتضى لزومهما اما العتق فلتشوف الشارع للحرية ولم ينظر والاحتياط في الفروج كافي (٩٠) شرح الامير على مجوعه وعقب وأما النذر فكذلك على الظاهر لكونه قرينة

أو جميعا على نفسه أو الغائه فيها كالطلاق فلا يحكم بواحد فيها لمجرد احتمال خلاف نعم جريان قول عبد الملك بالغائه الشك وان ظهر في غير الطلاق لا يظهر في الطلاق لان الشك فيه على خمسة أوجه كافي البيان لابن رشد نظمها بعضهم بقوله ذو الشك في الحنث بلا مستند * لأمر لاجبر اتفاقا قيد لاجبر بل يؤمر من سيستند *

بالاتفاق قال من يعتمد من شك في الحنث وفي أن حلها * لاجبر بل في امر هذا اختلفا ثم التي في جبره يختلف * ذوالمشى والعدد والحيض اعرفوا ذوالشك في الزوجة فعل أمس *

بالاتفاق اجبره دون لبس وصورة الوجه الاول أن يحلف الرجل على الرجل أن لا يفعل فعلا ثم يقول له قد فعله من غير سبب

وان لا يكون فيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيًا فيندفع الاشكال وقال شمس الدين الخسر وشاهي ان لو في أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيًا وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عندا تتفاهم وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثاني يخلفه السبب الاول كقولنا في زوج هو ابن عم لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ههنا الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيبارضى الله عنه اجتمع في حقه سببان يمنعه من المعصية الخوف والاجلال فلما انتفى الخوف في حقه لا تنفي العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح عظيم جليل اصيب وكلام حسن وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فان عدم نفاذ كلمات الله تعالى وانها غير متناهية أمر ثابت لها ذاتها وما بالذات لا يعطل بالاسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كقول القائل لو لم يكن زيدز وجالم يرث فتقول أنت لو لم يكن ز وجالم يحرم تريد ان ماذا كره من الربط

وان لا يكون فيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيًا فيندفع الاشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسر وشاهي ان لو في أصل اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيًا وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رجه الله الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عندا تتفاهم وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثاني يخلف السبب الاول كقولنا في زوج هو ابن عم لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك ههنا الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيبارضى الله عنه اجتمع عنده سببان يمنعه من المعصية الخوف والاجلال فلما انتفى الخوف في حقه لا تنفي العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح كبير وكلام حسن وأجاب غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الاجوبة تأتي في الآية غير الثالث فان عدم نفاذ كلمات الله تعالى وانها غير متناهية أمر ثابت لها ذاتها وما بالذات لا يعطل بالاسباب فتأمل ذلك هذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي ان لو أصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها أيضا تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كقول القائل لو لم يكن زيدز وجالم يرث فتقول أنت لو لم يكن ز وجالم يحرم تريد ان ماذا كره من الربط

يوجب عليه الشك في ذلك وصورة الوجه الثاني ان يحلف ان لا يفعل ثم يشك هل حنث أم لا لسبب أدخل عليه الشك وصورة الوجه الثالث أن يشك هل طلق أم لا وهل حلف وحنث أو لم يحلف لسبب أدخل عليه الشك فقال ابن القاسم يؤمر بالطلاق وقال أصبغ لا يؤمر به وصورة الوجه الرابع أن يطلق فلا يدري ان كان طلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو يحلف ويحنث ولا يدري ان كان حلف بطلاق أو بمشي أو يقول امرأتى طالق ان كانت فلانة حائضا فتقول لست بحائض أو ان كان

فلان يبغي فيقول أنا أحبك ويزعم أنه قد صدقه ولا يدري حقيقة ذلك واختلف في المسئلة الاولى من قول ابن القاسم ومن قول ابن الماحشون وفي الثانية بين ابن القاسم وأصبغ وصورة الوجه الخامس أن يقول امرأتى طالق إن كان أسس كذا وكذا لشيء يمكن أن يكون وأن لا يكون ولا طريق الى استعلامه وأن يشك في أى امرأته من امرأته طالق فانه يجبر على فراقها جميعا ولا يجوز له أن يقيم على واحدة منها والشك في مستان من قبيل هذا الوجه الخامس كما لا يخفى

(٩١)

عبد الملك من الغاء الشك

واستصحاب العصمة مع

حكاية ابن رشد في البيان

الاتفاق فيه على الجبر على

الطلاق فتأمل ذلك بانصاف

وحرر والله سبحانه وتعالى

أعلم (المسئلة الثامنة) لتعدد

الشرط اللغوى مع اتحاد

الجواب ثلاثة أقسام * القسم

الاول تعدده كذلك بدون

عطف مع تكرار حرف

الشرط ويسميه الفقهاء

تعليق التعليق والنحاة

اعتراض الشرط على الشرط

وقد أفرد بالتأليف نحو أنت

طالق إن كلمت زيدا إن

دخلت الدار وهو يحتمل

كما قال ابن الحاجب أربعة

أوجه * الوجه الاول أن يجعل

الجواب لها معا ولا سبيل

اليه لما يلزم من اجتماع

عاملين على معمول واحد

* الوجه الثانى أن لا يجعل

جوابا لواحد منها ولا سبيل

اليه لما يلزم من الاتيان بما

لا دخل له في الكلام وترك

ماله دخل وهو عيب * الوجه

الثالث أن يجعل جوابا

بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فقصودك قطع ربط كلامه لا ارتباط كلامك وتقول لو لم يكن زيد عالما لا كرم أى لشجاعته جوابا لسؤال سائل تنوهمه أو سمعته وهو يقول انه اذا لم يكن عالما لم يكن كرم فيربط بين عدم العلم وعدم الاكرام فنقطع أنت ذلك الربط وليس مقصودك ان تربط بين عدم العلم والاكرام لان ذلك ليس بمناسب ولان أغراض العقلاء ولا يتجبه كلامك الاعلى عدم الربط كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الاوهام ان الشجر كلها اذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره مدادا يكتب به يقول الوهم ما يكتب بهنأشئ * الانفذ وما عساه ان يكون قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت وهذا الجواب أصلح من الاجوبة المتقدمة من وجهين أحدهما شموله لهدين الموضوعين وبعضها لم يشمل كما تقدم بيانه وثانيهما ان لو بمعنى ان خلاف الظاهر ومخالف العرف وادعاء للنقل خلاف الاصل والظاهر وحذف الجواب خلاف الظاهر وما ذكرته من الجواب ليس فيه مخالفة للعرف فان أهل العرف يستعملون ما ذكرته ولا

بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فقصودك قطع ربط كلامه كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الاوهام ان الشجر كلها اذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره مدادا يكتب به يقول الوهم ما يكتب بهنأشئ * الانفذ وما عساه ان يكون قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت * قلت جواب أبى الحسن ابن عصفور يقتضى انها مجاز في الحديث والمجاز على خلاف الاصل فلا بدعى الا عند الضرورة وأما جواب شمس الدين فهو الصحيح غير قوله انما اشتهرت في العرف فان ذلك العرف الذى ادعاه لم يثبت عن اللغة ولا عن الشرع فهو عرف لغير أهل اللغة ولغير أهل الشرع ولا حجة في عرف غيرهما ولا اعتبار به في مثل هذا وأما جواب عز الدين فغايتة ان أبدى وجه المطلق الربط وارتفاع توهم ذلك المفهوم وأما جواب من قال بحذف الجواب فحذف المحذوف لا يثبت الا ضرورة ولا ضرورة هنا وأما جوابه هو فمخرج الى تكلف سبق كلام يكون هذا جوابا له وتقدير ذلك وكل ذلك لا يصح في الآية اما سبق كلام يكون هذا جوابا له فلم يكن في الازل من يكون كلام الله تعالى جوابا له ولا يصح ان يكون كلام الله تعالى جوابا له ولا يصح ان يكون كلام الله تعالى على تقدير سبق كلام فان هذا التقدير انما معناه احتمال سبق كلام الله والله تعالى منزّه عن مثل هذا الاحتمال اذ تقر رانه العالم بما كان وما يكون وبما لم يكن ولا يكون * فان قيل جاز ذلك في الآية على ما سبق في علمه من توهم من يسمع والآية كذلك * فالجواب ان ذلك تكلف يفنى عنه انها لمطلق الربط قال (وهذا الجواب أصلح من الاجوبة المتقدمة الى آخر المسئلة) قلت قد تبين انه ليس بأصلح وفيه دعوى سبق كلام يكون

للتانى دون الاول ولا سبيل اليه لانه يلزم أن يكون الثانى وجوابه جوابا للاول وحينئذ يلزم الاتيان بالفاء الرابطة ولا فاء * الوجه الرابع وهو المتعين أن يكون جوابا للاول وهو وجوابه دليل جواب الثانى وهو رأى الفراء واقصر في المعنى وابن مالك في التسهيل عليه وذكر ابن هشام النحوى في حواشى الالفية عن الفراء أنه سأل الفقهاء عن هذه المسئلة فاختلوا عليه فقال بعضهم لا تطلق ابو قوع الشرطين مرتين كترتيبها في الذكر وقيل بشرط انعكاس الترتيب وقيل تطلق بهما مطلعا وقيل بوقوع أى شرط كان واختار الفراء الثانى ووجهه بالوجه

الرابع الذي رآه والحق ان الوجه الرابع يصلح توجيه الكل من القول الثاني وهو مذهب الشافعي والقول الثالث وهو مذهب الامام مالك واختاره امام الحرمين من الشافعية وذلك لان مذهب الشافعي مبنى على أن استقبال الفعل الاول باعتبار زمن الثاني لتوقفه عليه ومذهبهامبنى على أن استقبال كل من الفعلين باعتبار زمن التكلم وهو الظاهر لان المتوقف على الثاني انما هو لزوم حكم التعليق لا المعلق عليه كافي البناني على عقب وضابط مذهب الشافعي (٩٢) أن الشروط ان وقعت كما نطق بهالم تطلق وان عكسها المتقدم متأخر

والمتأخر متقدم طلقت قال الشيخ أبو اسحاق في المذهب في المثال المار ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا أولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطاً في كلام زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان أعطيتك ان وعدتك ان سألتني فأنت طالق لم تطلق حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لانه شرط في الوعد العطية وشرط في العطية السؤال وكان معناه ان سألتني فوعدتك فأعطيتك فانت طالق وافقه الغزالي على ذلك في الوسيط ولم يحكي خلافاً وعليه اذا نسق هذا النسق عشرة شروط فاكثرفلابد في لزوم الطلاق من أن يقع العاشر أولاً ثم التاسع إلى الاول فيقع آخره لان العاشر سبب في التاسع فيقع قبله وهكذا ومتى اختلف ذلك في الوقوع اختلف المشروط فلا يقع ومدر كهم قاعدتان الاولى أن الشروط

يفهمون غيره في تلك الموارد ويعم هذا الجواب الواجب لذاته كصفات الله وكلماته والممكن القابل للتعليق كطاعة صهيب رضي الله عنه ﴿ المسألة الثالثة ﴾ ان النجاة والاصوليين قد نصوا على ان ان لا يعلق عليها المشكوك فيه فلا تقول ان غربت الشمس فأنتي بل اذا غربت الشمس واذا يعلق عليها المشكوك والمعلوم فتقول اذا دخلت الدار فانت حر وان دخلت الدار فانت حر ومقتضى هذه القاعدة ان يتعذر ورودها في كتاب الله تعالى مضافة الى الله تعالى فان الله تعالى بكل شيء عليم مع انها وردت كقوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وغير ذلك من التعليقات وهو كثير جداً مع ان قوله تعالى ان كنتم في ريب فرب خطب مع أهل الكفر والله تعالى يعلم انهم في ريب وهم يعلمون ويجزمون انهم في ريب ومع ذلك فالتعليق حسن * والجواب عن هذا السؤال ان الخصائص الالهية لا تدخل في الاوضاع العربية بل الاوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان في عادة العرب حسناً أنزل في القرآن على ذلك الوجه أو قبيحاً في لسان العرب لم ينزل في القرآن توفية بكون القرآن عربياً وتحقيقاً لذلك فيكون الضابط ان كل ما شأنه ان يكون في العادة مشكوكاً فيه بين الناس حسن تعليقه بان من قبل الله تعالى ومن قبل غيره سواء كان معلوماً للتكلم أو للسمع أولاً ولذلك يحسن من الواحد ما ان يقول ان كان زيدا في الدار فانه يعلم انه في الدار لان حصول زيدا في الدار شأنه ان يكون في العادة مشكوكاً فيه فهذا هو الضابط لما يعلق على ان فلا فرق حينئذ بين ما يرد من قبل الله عز وجل في كتابه وبين ما يرد من كلام الناس من هذا الوجه فاندفع الاشكال * فان قلت فيلزم على هذا ان لا يصح قولنا ان يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وان يكن نصف الخمسة فالخمس زوج لان هذه الامور لا يشك فيها عادة بل تقطع بان الواحد نصف الاثنين ولا يكون نصف الخمسة مع ان هذا الكلام عربياً وملازمته صحيحة ومعنى معتبر * قلت كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فان فرض المحال واقع جائز فيجوز ان يلزمه المحال واذا كان التعليق انما هو على أمر مفروض والفرض والتقدير ليس أمر لازم في الواقع بل يجوز ان يقع فصار من قبيل المشكوك فيه فلاجل ذلك حسن تعليقه بان فتأمل هذه المواضع فانها في بادئ الرأي مشكلة

هنا جواباً له أو تقدیر سبق كلام والاصل عدم ذلك * قال شهاب الدين ﴿ المسألة الثالثة ان النجاة والاصوليين قد نصوا على ان ان لا يعلق عليها المشكوك فيه الى آخر المسألة ﴾ قلت ليس الامر كما نصوا عليه بل هي لمطلق الربط سواء كان مادخلات عليه مشكوكاً فيه أو غير مشكوك غير انها ليست بظرف واذا ظرف وقد آل كلامه في جوابه عن الاشكال وجوابه بعد ذلك عن السؤال الى أنها

ينحل

اللغوية أسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم والقاعدة الثانية أن تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال فاذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فعنه عندهم اني جعلت كلاماً زيدا سبب طلاقك وشرطه اللغوي غير اني قد جعلت سبب اعتباره والشرط فيه دخول الدار فان وقع الكلام أو لا فلا تطلق به لانه وقع قبل سبب اعتباره فياني كالصلاة قبل الزوال فلا بد من ايقاعه بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوال ويشهد لمذهبهم من القرآن قوله تعالى في سورة هود ولا تنفعكم

نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم هور بكم واليه ترجعون فان ارادة الله تعالى متقدمة على ارادة البشر من الانبياء وغيرهم فالتقدم لفظا متأخرو قوعا ولا يمكن خلاف ذلك ومن الشعر قول ابن دريد
 فان عثرت بعدها ان والت * نفسى من هاتا فقولالا لالا وقول الشاعر
 منامعا قل عز زانها كرم اذ معلوم أن العثور مرة ثانية انما يكون بعد (٩٣)

الخلوص من الاول فالتقدم

لفظا متأخرو قوعا وان

الاستغناء انما تكون بعد

الذعر فالتقدم لفظا متأخرو

معنى وضابط مذهبا وامام

الحرمين ان الشروط اذا

وقعت معا على ترتيبها في

التعليق أو على عكسه طلقت

قال خليل في مختصره وان

قال ان كلمت ان دخلت لم

تطلق الا بهما قال عبق أى

مع على ترتيبها في التعليق

أو على عكسه اه فاذا قال

ان أعطيتك ان وعدتك

ان سالتنى فانت طالق طلقت

بوجود الثلاثة على الترتيب

أو على عكسه واذا نسق هذا

النسق عشرة شروط فاكثر

طلقت بوقوع الجميع على

الترتيب أو على عكسه

ومدرك أصحابنا وامام

الحرمين أنا أجمعنا على ان

المعطوف بالواو يستوى

الحال فيه تقدم أو تأخر

فكذلك عند عدمه لان

الانسان قد يعطف الكلام

بعضه على بعض من غير

ينحل اشكالها بما اقررناه * المسئلة الرابعة * مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون الا بأمر
 معدوم مستقبل وان جزاءه أيضا كذلك وانها أمور عشرة في اسان العرب كذلك كما تقدم تقريره
 ان لا يصح تعليق صفات الله تعالى نحو علمه وارادته فان الله تعالى في الازل بكل شيء عليم وقدر كل
 شيء في الازل من جميع الموجودات الممكنات والمعدومات ويستحيل ان يتأخر شيء من ذلك عن
 الازل فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطا لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط كقوله عز
 وجل ولونشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض مخلقون ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها انما أمرنا لشيء
 اذا أردناه أن نقول له كن فيكون واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها (٨) وان يشأ يذهبكم ويأت
 بآخرين وان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم وفي السنة من يرد الله به خيرا يفقهه في
 الدين ومن ههنا شرطية فان قلت كيف توردها السؤال بلومع انك قد قدمت ان من خصائصها انها تدخل
 على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قلت من خصائصها انها قد تدخل على
 الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل ونحن نعم ههنا انها انما دخلت على المستقبل من جهة الواقع
 فانه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكننا ملائكة لكننا لئلا نكفة لئلا نكفة لئلا نكفة فاعلمنا ان هذا ليس ماضيا وكذلك بقية
 الآيات فالسؤال بها لازم والجواب عنه ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بالاشياء قسمان واقع وقسم
 مقدر مفروض ليس واقعا فالواقع هو أزل لا يمكن جعل شيء منه شرطا البتة والمقدر هو الذي جعل

تستعمل في المشكوك وغير المشكوك ودعوى المجاز على خلاف الاصل قال * المسئلة الرابعة مقتضى
 ما تقدم من ان الشرط لا يكون الا بأمر معدوم مستقبل وأن جزاءه أيضا كذلك الى آخر الامور
 المشترطة التي أوردتها * قلت قد تقدم ان حروف الشرط تدخل على غير المستقبل بخلاف سائر
 ما ذكر مع الشرط * قال (فان قلت كيف توردها السؤال بلومع انك قد قدمت ان من خصائصها انها
 تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قال قلت من خصائصها انها قد
 تدخل على الماضي ولكن لا يمنع دخولها على المستقبل ونحن نعم ههنا انها انما دخلت على المستقبل من
 جهة الواقع فانه تعالى لو شاء جعلنا ملائكة لكننا ملائكة لكننا لئلا نكفة لئلا نكفة لئلا نكفة فاعلمنا ان هذا ليس ماضيا
 قلت جوابه هذا ليس بصحيح فان مشيئة الله تعالى لا يصح أن تكون حادثة وانما دخلت لوعلى ما لا يصح
 أن يكون مستقبلا وحل المشيئة على وقوع متعلقها وهو المراد الحادث خلاف الظاهر فالسؤال وارد قال
 (والجواب عنه أن تعلق ارادة الله تعالى وعلمه بالاشياء قسمان واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعا
 فالواقع هو أزل لا يمكن جعل شيء منه شرطا البتة) قلت ما قاله ليس بصحيح بل يمكن جعل الازل شرطا
 وانما حله على ما قاله دعواه أن ان لا تدخل الاعلى المستقبل وقد تقدم انه يجوز دخولها على غير المستقبل
 فانها لطلق الربط وقد سبق من كلامه ما يشعر بتسليمه انها المطلق الر بط قال (والمقدر هو الذي جعل
 ٨ التلاوة ان يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين)

حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف كقولنا جاز يذبحا عمروان الربطين الشرط اللغوي ومشرطاتها وضى كما سبق التنبيه عليه
 فصفة الربط من تقدم أو تأخر او معية كذلك وضى والامور الوضعية يجوز تبدلها وتبدل أوصافها بحسب قصد الواضع لها فافهم قالوا وما
 احتج به الشافعية لاحجة فيه اذ ليس كون التأخر في الآية والبيتين متقدما من مقتضى اللفظ بل هو من ضرورة الوجود ألا ترى ان كون
 الذعر سببا في الاستغناء ليس من مقتضى اللفظ فغاية ما في ذلك جواز أن يتقدم في اللفظ ما هو متأخر في الوجود وقد ثبت في قوله تعالى

وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها ان مثل هذا يجي في المحتمل للتقدم والتأخر وأيضا لمانع من تسويغ قول القائل ان طلقت المرأة ان انقضت عدتها حل نكاحها وقوله ان تتجران ترجح في تجارتك تصدق بدينار وأنه كلام عربي مع أن المتقدم في اللفظ متقدم في الوقوع فظهر أن مثل هذا سائغ على كل وجه فالقول قول امام الحرمين والمالكية قال الامير في شرح مجموععه وضوء شموعه فان الانصاف احتمال العكس (٩٤) أي ان كلمت فان دخلت الدار فانت طالق والخالف لا يلزم أن يراعى العربي ويأتى بالفاء على

ان الفاء قد تحذف فاحتيط أي بالعمل كل من الاحتمالين اه والله أعلم * القسم الثاني تعدد الشرط اللغوي كذلك بالعطف بالواو مع تكرر حرف الشرط أو مع عدم تكرره ففي نحو ان أكلت وان لبست فأنت طالق يلزمه طلقة واحدة اذا وقع كل من الاكل أو اللبس قبل صاحبه أو معه بل ولو انفرد واحد منهما لان تكرر حرف الشرط يدل على استقلال كل واحد بالشرطية وحرف الشرط وان تكرر مع الفعلين الا انه لا يلزم أن يكون لكل واحد منهما جزء فتطلق بكل واحد منهما طلقة كما قاله أبو اسحاق في المذهب اذا قاعدت أن التشريك بالعاطف أصل المعنى دون متعلقاته وظروفه وأحواله فاذا قلت مررت بزيد قائما أو يوم الجمعة أو أمامك وعمرو لم يلزم تشريك عمرو الا في أصل المرور واذا قلت اشترت هذا

شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض ارادتنا ان نردكم ملائكة كنتم ملائكة ومتى فرض ارادتنا الهداية نفس اهتدت ومتى فرض ارادتنا الكون شيء كان ومتى فرض ارادتنا لاهلاك قرية وكان السبب في اهلاكها أمر متر فيها فيفسقون ومتى فرض علم الله تعالى بان فيكم خيرا آتاكم خيرا مما أخذ منكم وكذلك بقية هذه النظائر فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض مقدر لأنه واقع والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس أزليا فذلك حسن التعليل فيه على الشرط فان قلت بل هذا التقدير أزلي والله تعالى يعلم في الازل انه لو شاء جعلنا ملائكة ولو شاء هداية نفس لاهتدت والعلم تابع للعلوم فيكون العلم بهذا التقدير فرع تحقق التقدير لكن العلم بذلك أزلي فيكون التقدير أزليا فيمتنع تعليقه قلت الواقع في الازل هو العلم بارتباط الهداية والعلم بارتباط الشيء بالشيء لا يقتضي وقوع ذينك الشئين ولا أحدهما لان الله تعالى يعلم في الازل ارتباط الرى بالشرب والشبع بالا كل فعله تعالى بهذه الاشياء أزلي وهذه الاشياء حادثة كذلك ههنا يعلم الله سبحانه في الازل ارتباط الهداية بفرض ارادة الله تعالى لها فيكون العلم بذلك قديما والمعلوم وهو هذان الامران حادثان ومعنى قولنا العلم تابع للعلوم أي تابع لتقديره في زمانه ماضيا كان أو حاضرا أو مستقبلا فنعلم أن القيامة تقوم فعلمنا حاضر ومعلومنا مستقبل لكن المتقدم على علمنا بالارادة العقلية هو تقدير المعلوم في زمانه لاذات المعلوم فتأمل ذلك واثبتة ايضا في قولهم اخبرنا بغير هذا التفسير فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية أزلي فان هذا الارتباط واجب عقلا والواجبات العقلية لا تقبل العدم وما لا يقبل العدم أزلي فالارتباط أزلي وقد جعل شرط ما عداه أزلي قلت لم يجعل الارتباط شرطا بل المرتبط به خاصة وهو

شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض ارادتنا أن نردكم ملائكة كنتم ملائكة ومتى فرض ارادتنا الهداية نفس اهتدت ومتى فرض ارادتنا الكون شيء كان ومتى فرض ارادتنا لاهلاك قرية كان السبب في اهلاكها أمر متر فيها فيفسقون ومتى فرض علم الله تعالى بان فيكم خيرا آتاكم خيرا مما أخذ منكم وكذلك بقية هذه النظائر فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض مقدر لأنه واقع والفرض والتقدير أمر متوقع في المستقبل ليس أزليا فذلك حسن التعليل فيه على الشرط) قلت هذا الفرض والتقدير الذي زعم لا يخلو ان يريد ان الله تعالى هو فارض ذلك الفرض أو يريد ان غيره هو فارض ذلك الفرض فان أراد الاول فذلك لا يجوز في حق الله تعالى لانه يستلزم الجهل بالواقع وان أراد الثاني فلا يصح تأويل مشيئة الله تعالى بمشيئة غيره وبالجملة فكلامه هنا خطأ صراح قال (فان قلت بل هذا التقدير أزلي الى آخر جوابه) قلت وهذا السؤال مبني على جواز مثل هذا التقدير على الله وقد سبق انه لا يجوز فالسؤال ساقط وجوابه كذلك قال (فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية أزلي الى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت لم يجعل الارتباط شرطا بل المرتبط به خاصة وهو المشيئة المفروضة اما الارتباط بها فلم يجعل شرطا أصلا) قلت

المشيئة

الثوب بدرهم والفرس لم يلزم الاشتراك في الدرهم لانه متعلق بل في اصل الفعل

ومقتضى هذه القاعدة أن التشريك ههنا في أصل الشرطية دون ما بعده من المتعلقات فالإلزام التشريك في الجميع التزام لا يلزم نعم يمكن أن يقال يحتمل قصد تعدد الجواب واخصره لفظا فيكون بمنزلة من طلق وشك في العدد فيحمل على الثلاث احتياطا وفي نحو ان أكلت ولبست فأنت طالق لا يلزم الطلاق الا بمجموع الفعلين بل ترتيب بينهما باتفاق الفرق بل أيهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من وقوع الآخر

بعده فانهما معا جعل لشرطين في الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطا في الآخر القسم الثالث تعدد الشرط اللغوي كذلك بالعطف بغير الواو ومع عدم نكر ر حروف الشرط في الفاء ثم واو ومع نكره في حتى و بل ولا ولكن واما في نحو ان أكلت فلبست أو ثم لبست فانت طالق يلزمه الطلاق بفعلهما على ترتيبهما في اللفظ وكذلك في ان أكلت حتى لبست فانت طالق يقتضي اللفظ تأخير اللبس مع نكر رالا كل قبله لان القاعدة ان المغيلا بدان ثبت قبل الغاية ويتكرر اليها وفي نحو ان (٩٥) أكلت بل ان لبست فانت طالق لا يلزمه

الطلاق الا باللبس لانه هو الشرط وحده واما الا كل فقد ألغيت شرطيته بالاضراب عنه ببل وكذلك في نحو ان لم تأكل لسن ان لبست فانت طالق الشرط هو الثاني وحده وقد ألغى الاول بل لكن لانها للاستدراك وفي نحو ان أكلت لان لبست فانت طالق لا تطلق الا بالاول لانه هو الشرط وحده لان لا لا بطل الثاني وفي نحو ان أكلت أو لبست فانت طالق ونحو أنت طالق اما ان أكلت واما ان لبست يلزم الطلاق بوقوع أيهما لان الشرط أحدهما لا بعينه ولم يبق من حروف العطف الام وهي متعذرة في هذا الباب لانها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشئ والمعلق لا بد ان يكون جازما فالجمع بينهما محال ولم يتعرضوا مراعاة التعقيب في الفاء والترجي في ثم بان يقولوا ان لم يقع الثاني عقيب الاول في صورة الفاء لم يقع طلاق ولان لم

المشبهة المفروضة أما الارتباط به فلم يجعل شرطا أصلا ولا تنافي بين قدم الارتباط وحدث المرتبط والمرتب به ألا ترى أن الارتباط واقع بين الاجسام والا كوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وان هذا الارتباط واجب عقلا لا يقبل العدم ومع ذلك فالاجسام والاعراض حادثه وسره ان الارتباط حكم ونسبة وضاقة لا تقبل الوجود الخارجي بل الذهني فقط كالامكان والاستحالة حكمان أزليان والممكنات حادثه (المسألة الخامسة) نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قل لها حيث وجدتك أو أين وجدتك فانت طالق فوجدتها طلقت ثم وجدتها في عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول في متى ولا يلزم بها الاطلاق واحدة وهو مشكل لان مقتضى نصهم على العموم التكرار بتحقيق العموم والفرق بين المطلق والعام فان المطلق هو الذي يقتصر منه على فرد الا ترى ان كلما لما كانت للعموم تكرار الطلاق بتكرار المعلق عليه في قوله كلما دخلت الدار فانت طالق فتكرر دخولها في عدتها طلقت ثلاثا فكيف الجمع بين العموم وانه لا يلزم الاطلاق واحدة وما للفرق بين متى ما وكلما وما معنى ما فيهما والجواب مبني على قاعدة وهي ان التعليق ينقسم الى أربعة أقسام تعليق عام على عام ومطلق على مطلق ومطلق على عام وعام على مطلق القسم الاول وهو تعليق عام على عام فهو نحو كلما دخلت

المشبهة المفروضة لا تصح على الله تعالى فجوابه باطل قال (ولا تنافي بين قدم الارتباط وحدث المرتبط والمرتب به) فانت بل ذلك متناف فان الحادث لا يتصف بالقديم كما ان القديم لا يتصف بالحادث قال (ألا ترى ان الارتباط واقع بين الاجسام والا كوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق) قلت ما قاله في هذا الفصل مبني على الوجود الذهني وانه غير العلم وهو من الامور المشكوك فيها وقوله كالامكان والاستحالة حكمان أزليان لا يصح فانه لا يخلو ان يكونا ذهنيين أو خارجيين فان كانا ذهنيين فكيف يصح ان يكونا أزليين ولا ذهن في الازل وان أراد خارجيين فكيف يصح والمستحيل لا بد أن يكون معدوما فوصفه كذلك والامكان ليس بازلي فوصفه كذلك الا ان يريد انهما معلومان لله فيعود الامر الى انهما متعلقان بعلمه تعالى وليس ذلك مما نحن فيه والله أعلم قال شهاب الدين (المسألة الخامسة نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قل لها حيث وجدتك أو أين وجدتك فانت طالق فوجدتها طلقت ثم وجدتها في عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول في متى ما للعموم ولا يلزم بها الاطلاق واحدة وهو مشكل الى آخر تقريره السؤال) قلت وقع في النسخة الواقعة على من هذا الكتاب متى ما وكان ينبغي ان تكون متى دون ما كحيث وأين وقد قال في آخر ايراد السؤال وما للفرق بين كلما ومتى ما وما معنى ما فيهما فظهر بذلك ان مثيله بمتى انما هو باثبات ما قال (والجواب مبني على قاعدة وهي ان التعليق ينقسم الى أربعة أقسام تعليق عام على عام ومطلق على مطلق وعام على مطلق فاما القسم الاول فهو نحو كلما دخلت

يتراخ الثاني عن الاول في صورته لم يقع طلاق وان كان ذلك هو مقتضى اللغة لان العادة لما ألغته وأمر الايمان مبني على العوائد لم يعتبروا ذلك والله سبحانه وتعالى أعلم

(الفرق الرابع) بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين الاكثر في أن ان لا تتعلق الا بعدد مستقبلي وقد تتعلق بالماضي لفظا ومعنى قياسا مطردا (١)

(١) قوله قياسا مطردا مع كان) كذا قال الرضى وتعقبه الدماميني بانها قد لا تكون معها محض الماضي بل له والاستقبال نحو وان كنتم

مع كان نحو وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (٢) فأتوا بسورة من مثله اذ المعنى والله أعلم وان كنتم في ريب فيما مضى واستمر ذلك

مرضى أو على سفر الآية اه قال الشيخ عبدالمهدي نجافي القصر ومراده بالمستقبل ما يشمل الحال بالاولى كما هو مقتضى التعبير بعلى في الآية قال ابن الحاجب في شرح منظومته وقد راد به معنى الفعل الواقع شرط لان الماضي والمستقبل جميعا لما مضى وحده كما في قوله تعالى وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم فيدخل في ذلك الماضي والمستقبل وكذا ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات وأشباهه والمراد من آمن ومن يؤمن اه وقال (٩٦) الجلال ومشي على المألوسى التفتازانى في مواضع من الكشاف وهو مذهب الميرد

والصحيح انها يعنى كان بعد ال الشرطية كسائر الافعال الماضية وهو مذهب الجمهور قال الجزولى والماضى بالوضع له قرائن تصرف معناه الى الاستقبال دون لفظه وهى أدوات الشرط كلها الاول ولما اه ويكون المعنى فى نحو وان كان قيصة على الثبوت أى ان ثبت كون قيصة الخ اه مؤلف عنى عنه (٢) قوله فأتوا بسورة من مثله) سياق التحدى يعين أن المراد بالامر التعجيز لاقامة الحجة عليهم فى ترك الايمان ومن مثله قال صاحب الكشاف متعلق بسورة صفة لها أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أولعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه أى لا ما نزلنا قال العضد ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة وهل

الدارفانت طالق علق جميع الطلقات على جميع الدخلات على وجه التفریق لافراد الطلاق على افراد الدخول لاعلى وجه اجتماع افراد الطلاق لكل فرد من افراد الدخول فلا جرم لزم بكل دخلة طلقة والقسم الثانى تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدارفانت طالق واذا دخلت الدارفانت طالق علق مطلق الطلاق على مطلق الدخول فاذا وجد مطلق الدخول لزم مطلق الطلاق وانحلت يمينه وان واذا فى ذلك سواء غير ان للفرق بينهما من وجوه آخر وهو ان اذا تدل على الزمان مطابقة والشرط يعرض لها فيلزم فى بعض الصور وقد تعرى عن الشرط وتستعمل ظرفا مجردا كقوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلّى فهى فى موضع نصب على الحال ومعناه اقسام بالليل حالة غشيانها وبالنهار حالة تجليه لانها اكل الحالات وللقسم تعظيم للمقسم به وتعظيم الشئ عظم حاله مناسبا وامان فتدل على الشرط مطابقة وعلى الزمان التزاما عكس اذا فان الدخول لا بد له من زمان بطريق اللزوم فهما متعا كسان من هذا الوجه وان استويا فى الاطلاق وبقيت أمور آخر تخص بها اذا نحو الاسمية وغيرها لا يناسب ذكرها هنا (القسم الثالث) تعليق مطلق على علم نحو متى وأين وحيث فهذه من صيغ العموم فى الزمان والمكان نحو أنت طالق ابدافانه يلزم طلقة واحدة فكانه قال أنت طالق فى جميع الازمنة أو فى جميع البقاع طلقة واحدة كما لو صرح بقوله أنت طالق فى جميع الايام أو فى كل الايام طلقة واحدة وهذه الصيغ هى ابلغ صيغ العموم ومع ذلك لو صرح بهام تلزمه الاطلاق واحدة

الدارفانت طالق الى آخر ما قال فى هذا القسم) قلت انما ينبغي له ان يأتى فى المعلق بلفظ عام مثل فانت طالق جميع افراد الطلاق أو كل فرد من افراد الطلاق وما أشبه ذلك واما قوله فانت طالق فليس بعام وكيف وهو أتى به بعد فى مثال تعليق مطلق على مطلق قال (والقسم الثانى تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدار فانت طالق الى آخر ما قال فى هذا القسم) قلت قد نقض قوله ان اذا لاطلاق بعده هذا وقال انها للعموم وقوله فى ان انها تدل على الزمان التزاما فيه نظر والاصح انها دلالة لها على الزمان وانما الدال الفعل الذى تدخل عليه قال (القسم الثالث) تعليق مطلق على علم نحو متى وأين الى آخر قوله ومع ذلك لو صرح بهام تلزمه الاطلاق واحدة) قلت زعمه ان قول القائل أنت طالق فى جميع الايام أو فى كل الايام طلقة واحدة من ألفاظ العموم وانه من ابلغ صيغه ليس بصحيح فان كل اذا أضيفت الى المرفوع لا تكون للعموم وانما تكون فى معنى جميع وجميع لا تضاف الى المرفوع فلا يقال جميع رجل فى معنى كل رجل لجميع الايام وكل الايام ليس من ألفاظ العموم وانما لفظ العموم ان يقول أنت طالق كل يوم أو كل يوم أنت فيه طالق ثم انه أراد تمثيل تعليق مطلق على علم فلم يأت بعام ولا مطلق فان قوله فى كل الايام ليس من ألفاظ العموم كما نبين وقوله طلقة واحدة ليس من الفاظ الاطلاق لانه قيد لفظ الاطلاق بقوله

ثم حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحت وهذا مستبعد من مثله اه فاخذ فى جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالحار بردى والتفتازانى وغيرهما بما لا يخلو عن بحث وأجاب العالمى فى كشكوله بما حاصله ان التحدى فى مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب اما بتعيين المأثنى به فقط بأن يقال فأتوا بسورة أو المأثنى منه فقط بأن يقال فأتوا من مثله أو يقال فأتوا من مثله بسورة أو بسورة من مثله بتعيينهما معا والثلاثة الاول مقبولة عند البلغاء كما هو ظاهر فى الاوليين وسياق التحدى وان دل فى الثالث على ان السورة المأثنى بها هى السورة المماثلة الا انه اذا قيل من مثله مقدما كان مفيدا للمماثلة اجالا بطريق التصريح الذى تضمنه به دلالة السياق وكان

الرب لوقت الخطاب فأتوا بسورة أى فأنتم مطالبون بماز يله وهو المعارضة المفيدة للجزم وبعد الواو في مقام التأكيد في نحو زيد وإن كثر ماله بخيل حيث اعتبر كون الواو للعطف على محذوف أى إن لم يكثر ماله وإن كثر ماله وكون إن شرطية ولو لم يقدر لها جواب أذ قولهم إن الشرطية لها شرط وجزاء غالي لا كلى وقليل في غير ذلك كقول أبي العلاء المعري

فيا وطنى إن فاتني بك سابق من الدهر فليتهم لسا كنك البال أى إن كان زمن سابق فوت على الإقامة والسكنى في وطنى ولم يتيسر لي الإقامة فيه وتولا غيرى فلا لوم على لاني تركته من غير عيب فيه وحينئذ (٩٧) فلتطب نفس ذلك الساكن ولينعم

بأله والغرض من ذلك اظهار التحسر والتحزن على مفارقة الوطن والشاهد في قوله إن فاتني فانه مستعمل في الماضي لفظا ومعنى والماضي متعلق بالماضي قال السعد ومذهب المبرد انها تستعمل في المستقبل استعمال ان وهو مع قلته ثابت اه قال الدسوقي نحو قوله

ولولتني أصدأنا بعد موتنا ومن دون رمسينا من الارض سبب لظل صدى صوتي وإن كنت رمة

اصوت صدى ليلى يهش ويضطرب

ولها شرطية مع الماضي ثلاث استعمالات أحدها ان تكون للترتيب

الانبان بعده بسورة مفيدة لتعيين المقدار المجمل على طريقة التفصيل بعد الاجال الذي به عناية البلغاء والاسلوب الرابع لا يقبله البلغاء اذا جعل من

وكما تقول الحج واجب في كل العمر مرة واحدة فتصرح بالعموم في العمر وتريده ومع ذلك فظروا حجة واحدة وهو مطلق الحج فكما انه اذا حج حجة واحدة في عمره يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج كذلك اذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة فتبقى بقية الزمنة والبقاع لا يلزمه فيها الا طلقة واحدة فان قلت فاذا لم يلزمه باذا الا طلقة واحدة ولا في متى للعموم وانه لا يلزم فيها الا طلقة واحدة فان قلت فاذا لم يلزمه باذا الا طلقة واحدة ولا في متى الا طلقة واحدة فكيف يظهر أثر العموم واذا لم يظهر أثر العموم كيف يقتضى به ونحن انما قضينا بالعموم في قول القائل مثلاً من دخل دارى فله درهم الا (١) بظهور أثر ذلك فان كل من دخل يستحق ومن أحرم ٢ استحق مانعه الدم فاذا ذهبت هذه الآثار واتحدت الاحكام بين المطلقات والعمومات وكان الطلاق في زمن غير معين على سبيل البديل في القسمين وإن ذلك الزمان غير معين فيهما (٣) كان القول بالعموم في أحدهما والاطلاق في الآخر تحكما محضاً والتحكم المحض لا عبرة به والعلما برآء من ذلك ومن أين فهم العلما بالعموم على هذا التقدير فعاد الاشكال قلت سؤال حسن قوى والجواب عنه من وجهين (أحدهما) ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يفهم منه الا الاسر يقتلهم في جميع البقاع وثانيها قوله تعالى في الآية الاخرى حيث تقتلهم موهم لا يفهم منه الا ذلك وثالثها قوله تعالى أيها تكفون يا أيها تكفون الموت معناه في أى بقعة كنتم ورابعها قوله تعالى وهو معكم أيها كنتم معناه علمه سبحانه وتعالى محيط بالخلائق

طلقة ثم أكد به بقوله واحدة قال (وكما تقول الحج واجب في كل العمر مرة واحدة الى قوله يبقى بقية عمره لا يلزمه فيها حج) قلت جميع ما قاله غير صحيح فان لفظ كل العمر ليس من ألفاظ العموم ولفظ مرة واحدة ليس من ألفاظ الطلاق قال (كذلك اذا لزمه بزمان واحد في متى وأين أو في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة الى آخر قوله فامكن الجمع بين قول العلما ان هذه الصيغة للعموم وانه لا يلزم فيها الا طلقة واحدة) قلت مساق أين مع متى يقتضى انها عنده للزمان وهذا غاية الخطأ وقوله فامكن الجمع بين قول العلما ليس على الوجه الذي ذكر يمكن الجمع بين قول العلما ومأراه فهم كلامهم ولا عرف مرادهم البتة قال (فان قلت الى آخر ما جعله جواباً لهذا السؤال) قلت السؤال وارد لازم وما جعله جواباً ليس بجواب ولا كنه احتجاج على ان تلك الالفاظ

(١) الصواب اسقاط الانامل ٢ الافصح حرم (٣) هذه الجملة غير ضرورية

(١٣ - الفروق - ل) مثله متعلقاً بفأثوا وضميره لما نزلنا البقاء دلالة السياق بحالها لتقديمها على التصريح بالمعالة فيكون التقدير فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين الاول صفة والثاني متعلق بفأثوا وهو حشو بلا شبهة وانما بقوله اذا جعل من مثله صفة لسورة وضميره لما نزلنا للتصريح بما كان مفهوماً بالسياق وهو وصف المعالة الذي به تحقيق مناط عليه كون القرآن معجزاً على حد قولهم أمس الدابر أو جعل ضمير من مثله لعبداً مطلقاً أى كان متعلقاً بفأثوا أو صفة لسورة لان السياق حينئذ لا يدل على معناه لانه انما يدل على جعل الماتى منه مفهوم المثل لا على جعله شخصاً مثلاً فيكون مفيداً اقدم وأخراً اه بتوضيح منه عني عنه

الخارج بمعنى انها تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء في الخارج وهي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ماهي فعني لوشاء الله لهذا كم ان انتفاء الهداية انما هو سبب انتفاء المشيئة لان انتفاء المشيئة علة في انتفاء الهداية في الخارج وهذا هو الاستعمال الغالب فلذا قال سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره أي يدل على ان الجواب كان يقع فيما مضى لو وقع الشرط وقال غيره ومضى عليه المعربون حروف امتناع لا امتناع أي امتناع الجواب لامتناع الشرط فافهم * والثاني كونها للاستدلال على انتفاء الملزوم الذي هو الشرط (٩٨) بانتفاء اللازم الذي هو الجزاء من غير التفات الى ان علة الجزاء في الخارج ماهي كما

في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا فان القصد به تعليم الخلق الاستدلال على الوحدة بان يستدلوا بالتصديق بانتفاء الفساد على العلم بانتفاء التعدد وليس القصد به بيان ان علة انتفاء الفساد في الخارج انتفاء التعدد لانه وان كان ظاهرا نظرا للاصل لانه نظرا للمقام الاستدلال الاظهر القصد الاول أي الاستعمال على وجه الاستدلال على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد * والثالث كونها للدلالة

على استمرار شيء بربطه اما بابتداء النقيضين كقوله عليه الصلاة والسلام أو قول عمر على ما قيل نعم العبد صيب لو لم يخف الله لم يعصه فالحوف وعدمه نقيضان وعدمه أبعدهم العصيان منه فعلق عدم العصيان على الابتداء إشارة الى ان عدم العصيان من صهيب مستمر وان

في أي بقعة كانوا نظائره كثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لا يفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها (الوجه الثاني) الدال على كونها للعموم ان القاعدة في جميع صيغ العموم ان اسم الجنس اذا أضيف عم نحو قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته لا يفهم منه الا الحكم بالطهورية على جميع أفراد الماء وجميع أفراد الميتة وأين وحيث كل واحد منهما اسم جنس المكان وهما مضافان لما بعدهما بل الاضافة لازمة لهما فيكونان للعموم فان قلت ذلك يبطل باذا واذا وعند ووراء وقدام وبقية الجهات الست وغير وسوى وشبه ومثل ونحوها مما لا يكاد يستعمل الا مضافاتها ليست للعموم مع وجود الاضافة التي هي في حيث وأين قلت ألزم ان الجميع للعموم وتقريره ان كل الذي هو أقوى صيغ العموم انما يعم فيما أضيف اليه خاصة فاذا قلت كل رجل له درهم انما يعم الرجال ولو قلت كل حيوان انما يعم الحيوانات كلها ولو قلنا كل نبي اختص بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فلا يتعدى العموم ما أضيف اليه اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر يقتضى العموم في زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم وكذلك اذا قلت آتيتك اذا جاء زيد عام في جميع زمان محي عزيد وكذلك عندك مال يتناول جميع حوزتك وكذلك قوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق عام في جميع بقاعنا المشتملة على أموالنا وعلما كنا ذلك وراءك وأمامك يتناول جميع البقاع التي هي وراءك وأمامك من غير حود ولا نهاية وكذلك كل حدثا شئرا اليه من ذلك كان اللفظية حقيقة وكان اللفظ متناولا وكذلك بقية الجهات الست عامة في مسمياتها

من ألفاظ العموم فمما جعله جوابا هو في الحقيقة عاذا للسؤال قال (فان قلت ذلك يبطل باذا واذا وعند ووراء وقدام وبقية الجهات الست وغير وسوى وشبه ومثل ونحوها مما لا يكاد يستعمل الا مضافا فانها ليست للعموم الى قوله فلا يتعدى العموم ما أضيف اليه) قلت التزامه ان الجميع للعموم فيه نظر والاظهر ان الامر ليس كالتزم ومما جعله تقرير الما التزم من أن صيغ العموم انما تعم فيما أضيفت اليه وان كان صحيحا لا حاجة فيه على مراده بوجه قال (اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر يقتضى العموم في زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم) قلت بل لا موجب للقول بالعموم قال (وكذلك اذا قلت آتيتك اذا جاء زيد عام في جميع زمان محي عزيد وكذلك عندك مال يتناول جميع حوزتك) قلت قوله ان ذلك للعموم دعوى بغير حجة قال (وكذلك قوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله باق عام في جميع بقاعنا المشتملة على أموالنا) قلت العموم في الآية انما هو من جهة ما قال (وكذلك وراءك وأمامك الى قوله وكذلك بقية الجهات الست عامة في جميع مسمياتها) قلت كل ما قاله دعوى لم يأت عليها بحجة وجميع ما ادعاه عموما انما هو عموم الحقيقة لا عموم الاستفراق

واما

العصيان لا يقع منه أصلا واما بالمساوي كقوله ﷺ في ذرة بضم المهملة بنت أم سلمة أي هند لما بلغه

تحدث النساء انه يريد أن ينكحها انها لو لم تكن ربيتي في حجري ما حلت لي انها لابنة أخي من الرضاع رواه الشيخان حيث رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها ابنة أخي الرضاع المناسب هو له شرعا فيرتب أيضا في قصد المراتب على كونها ربيبة المقاد بلو المناسب هو له شرعا كذا نسبته للاول سواء مساواة حمة المداهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لي أصلا لان بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخي من الرضاع واما بالاقرب كقولك فيمن عرض عليك نكاحها لو اتتت اخوة

الرضاع لما حلت للنسب حيث ثبتت عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين باخوتها من النسب المناسب هو لها شرعا فيترتب أيضا في صدك على اخوتها من الرضاع المقادير المناسبة هو لها شرعا لكن دون مناسبة لاول لان حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى لا نحل لأصلا لان بها وصفين لو ان فرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وقد أشار العلامة للابن في هذه الاستعمالات الثلاثة بقوله مدلول لوربط وجود ثاني * بأول في سابق الزمان مع اتقاء ذلك المقدم * حقا بلاربط ولا توهم أما الجواب ان يكن مناسبا * وليس غير شرطه مباحبا

(٩٩)

فاحكم له بالنفي أيضا واعلم * بان كلا داخل في العدم أولم يكن مناسبا فواجب * من باب أولى ذاك حكم لازب وفي مناسبه اذ يفقد * مناسب سواء قد لا يوجد هذا جواب لو بتقسيم حصل *

ومتنع و واجب ومحمّل ومعظم المقصود فيما يجب * اثباته في كل حال يطلب مثاله نعم الذي لولم يخف * للماعصى الهه ولا اقترب ومعظم المقصود في الممتنع * بيان نفي شرطه الذي ادعى كاو يكون فيه ما شريك * لامتنعا فالواحد المليك أو ان ذاك النفي حقا أثرا * في عدم الذي يلي بلامرا كلو أتيتي لكنت تكرم * كرامتي لمن قلاني تعدم وقد تخرج عن الشرطية فتكون وصلة للربط مع واو الحال في الجلة الخاليق نحو زيد ولو كثرت ماله بخيل وتكون للتمنى والمصدرية في نحو ربما يود الذين

وأما غير وشبه وسوى ومثل فانها لا تتعرف بالاضافة على ما نص عليه النجاة وما لا يتعرف بالاضافة كان وجود الاضافة فيه كعدمها فلذلك لم يعم بخلاف اين وحيث فان قلت لم نجد أحدا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب النحو (قلت) كفاهم في التنبيه عليها قولهم اسم الجنس اذا أضيف عم اذا تقرر ان حيث وأين من صيغ العموم فيصير معنى أنت طالق حيث جلست مثل قوله أنت طالق في جميع البقاع أوفى كل البقاع ومعلوم انه لو صرح بذلك للزمه طلاق واحدة ويكون العموم ثابتا للظرف وكذلك هو منافصح قول العلماء ان حيث وأين للعموم وان اللازم طلاق واحدة ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض

والحكم لا يلزم شموله للأفراد الا في الالفاظ الموضوعه للعموم الاستغراق كما اذا قلت كل رجل فله درهم فان ذلك يقتضى ان كل واحد من الرجال يستحق درهمه وأما اذا قلت الرجل له درهم وارتد بالالف واللام العهد في الجنس ولم ترد به العهد في الشخص والالعموم الاستغراق على من قال بذلك فلا يستحق كل واحد من الرجال درهمه ولكن يستحق الجنس كله درهمه ما خصه قال (وأما غير وسوى وشبه ومثل الى قوله بخلاف اين وحيث) قلت قوله فلذلك لم يعم اما ان يريد فذلك هذه الاضافة وجودها كعدمها أولكون هذه الالفاظ لا تتعرف بالاضافة أو لمجموع الامرين فان أراد الاول فليس بصحيح لان قول القائل اكرم حسان الوجوه يعم مع ان اضافته وجودها كعدمها وان أراد الثاني فليس بصحيح أيضا لان قول القائل كل رجل له درهم يعم مع ان لفظ كل لا يتعرف بهذه الاضافة وان أراد الثالث فليس بصحيح أيضا لانه لا معنى للمجموع الا كون هذه الاضافة وجودها كعدمها والمراد بان وجودها كعدمها كون المضاف لا يتعرف بها فآل الامر الى الثاني وقد تبين بطلانه قال (فان قلت لم نجد أحدا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب النحو قلت كفاهم في التنبيه عليها قولهم اسم الجنس اذا أضيف عم) قلت لعل مرادهم اذا أضيف لغير الجمل وكان مما ينطلق على القليل والكثير مسماه كالمال ونحوه لا كالعبد ونحوه ومع ذلك في قولهم ذلك نظروا لاصح انه لا يعم مثل قول القائل عبيدي حر لا يصح فيه دعوى العموم وانما يصح ذلك في اضافة الجمع كقول القائل عبيدي احرار فلم يكن العموم فيه من جهة كونه اسم جنس اضيف وانما كان العموم لانه جمع أضيف والله أعلم قال (اذا تقرر ان حيث وأين من صيغ العموم الى قوله ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض) قلت لم يتقرر ذلك ولو تقرر لكان معنى قول القائل حيث جلست فانت طالق أنت طالق في كل مكان جلست فيه فاذا جلست في اما كن عدة اقتضى اللفظ لزوم الطلاق في كل واحد واحد من تلك الاما كن أى عدد كانت غير ان الشرع قصر الطلاق على الثلاث وقطع العصمة بها فالزائد عليها لغو واذا لم يتقرر ذلك

كفر والواو اسما لغير فاستعمالها مسته ١٥ بتوضيح من مختصر السعد على التلخيص وفي حاشية الشرع بينى على حواشى محلى جمع الجوامع فقلنا عن عبد الحكيم عن القاضي البيضاوى ان ما ذكر هو المشهور وهو يستلزم القول بالاشتراك بناء على انه لم يبلغ الامر في لفظي ان ولوا الى حدان يكون ما كثوفيه هو السابق منهما الى الفهم حتى يلزم ان يكون كل منهما حقيقة عرفية فيما كثوفيه وبخارا عرفيا فيما قل فيه بل كل منهما حقيقة لغوية وعرفية فيما كثروا قل فيه وأقول فيه وأقول بالحقيقة أو المجاز بناء على انه بلغ الامر في لفظي الى الحد المذكور ولما كان الاصل بيني كلاما من الاشتراك والحقيقة والمجاز عدل المصنف يعنى القاضي البيضاوى عن المشهور وقال لومن

حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني أى ان سائر حروف الشرط كما انها موضوعة لمجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذلك كلمة لوم موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثاني أو على استمرار الجزاء بل جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة وأشار بقوله وظاهرها الخ الى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب ان لو حرف يدل على امتناع تال يلزم لثبوت ثبوت تاليه أى في الماضي وتزيف (١٠٠)

ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني وكون هذا القول لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة في جميع موارد فان الدلالة غير الارادة ووجه تزيف المشهور هو انه مع توقفه على كون انتفاء الاول مأخوذاً في مدلول المستلزم خلاف الاصل كما عرفت يرد عليه ان المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول ابداء المانع من حصول المعلق في الماضي وانه لم يخرج من عدم الاصل الى حد الوجود وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم وأما ان انتفاءه بسبب لا تنفاته في الخارج فلا كيف والشرط النحوي فيكون مسبباً نحو لو كان العالم مضيئاً لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافاً نحو لو كان زيدا بالعمرو لكان عمرو ابناً له وقد

(القسم الرابع) الذي بقي من التقسيم في القاعدة وهو تعليق علم على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد فهذا القسم الحكم فيه ان يلزم من ذلك للعموم ثلاث ويسقط ما عداها كما لو قال لها انت طالق طلقات لا نهاية لها في العدد ان دخلت الدار فقد صرح بالعموم مع الاطلاق في الزمان فيلزمه ثلاث تعليقات ويسقط الباقي فهذا القسم موجود في اللغة بهذا اللفظ ونحوه من الالفاظ المركبة ولم أجده بلفظ مفرد كما هو في كل ما وأما الفرق بين كما ومتى ما وأينما وحيثما أن (٢) ما في الجميع زمانية فعنى قوله كلما دخلت الدار فانت طالق كل زمان تدخلين الدار فانت طالق في ذلك الزمان فجعل جميع الأزمنة كل فرد منها ظرفاً لحصول طلبة فيتكرر الطلاق في تلك الظروف توفية باللفظ ومقتضاه حتى يحصل في كل زمان طلقة امامتي ما فتى للزمان المبهم للامعين حتى نص النحاة على منع قولنا تلتقي تطلع الشمس فان زمن طلوع الشمس متعين فيمتنع السؤال عنه بمجي بخلاف قولك متى يقدم زيد فان زمن قدمه زيد مبهم واذا كان معناها الزمان المبهم وما أيضاً معناها الزمان فيصير معنى الكلام زمان زمان تدخلين الدار فانت طالق ومعلوم انه لو صرح بهذا لكان في معنى اعادة اللفظ وان لا فرق بينه وبين قوله زمان تدخلين الدار أنت فيه طالق بخلاف قولك كلما فانها تقتضي الاحاطة والشمول لجميع افراد ما دخلت عليه والتكرار فيه كقولك كلما كرمت زيدا أكرمته أى اكرامه يتكرر بتكرار كرامى وأما حينما وأينما فهو مكان أضيف الى زمان وتقديره مكان زمان دخولك الدار أنت طالق فيه ومعلوم انه لو فكون كلام العلماء يتنافى ولم ينفاض ليس لما ذكر بل لكون تلك الصيغ ليست للعموم والله أعلم قال (القسم الرابع) الذي بقي من التقسيم في القاعدة تعليق علم على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد) قلت قوله فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد ان أراد ان ذلك مقتضى اللفظ فليس بصحيح لان ما يقتضى زماناً فرداً ليس بمطلق وإنما يلزم فيه الفرد لانه أقل الممكن لا لان لفظ الاطلاق يقتضيه وان أراد انه يلزم اقل مقتضى اللفظ في ضرورة الوجود فذلك صحيح قال) فهذا القسم الحكم فيه ان يلزم من ذلك العموم الثلاث ويسقط ما عداها كما لو قال لها انت طالق طلقات لا نهاية لها في العدد ان دخلت الدار الى قوله كما هو في كلها) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وأما الفرق بين كلما ومتى ما وأينما وحيثما الى آخر المسألة) قلت ما قاله من الفرق بين كلما ومتى ما يلزم منه نقيض قوله قبل ان متى للعموم ويلزم من قوله ان ما للزمان انها في هذا الموضع اسم وما أرى ذلك قولاً لاحد من النحاة ثم بنى على ذلك ان حينما معناها مكان زمان وليس ذلك بصحيح وقوله ان بحثه ذلك هو البحث الكاشف عن هذه الحقائق ليس كما قال بل هو المخلط لهذه الحقائق وقوله فبذلك

٢ فيه حذف الفاء من جواب اما

يكون الشرط والجزاء معلولين لعل واحد نحو لو كان النهار موجوداً لكان العالم مضيئاً نعم انتفاء الشرط الاصطلاحي هو الذي يقتضى انتفاء الشروط في الخارج ومن هذا ظهر جواب ما قاله السعد من انه يدلك على انها مستعملة لا فائدة السببية الخارجية قول أبي العلاء ولولو طار ذو حافر قبلها * لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المتقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مما ذكره ان لا يكون مستعملاً للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه ان لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لا فائدة ابداء المانع مع قيام

صرح

ولودامت الدولات كانوا كغيرهم * رعايا ولكن ما هن دوام

المقتضى كيف ولو كان معناها افادة سببية الاتقاء لا تنفاه كان الاستثناء تأكيداً واعادة بخلاف ما اذا كان معناها مجرد التعليق فانه يكون افادة وتأسيساً اهـ قلت وعلى هذا فالفرق ان لو مجرد التعليق في الماضي غالباً واما ان لمجرد التعليق في المستقبل غالباً فافهم وهنا وصلان **الوصل الاول** قد علمت ان الكثير في شرط ان وجزائه ان لا يتعلقان الا بمستقبل معدوم والقليل تعلقهما بماض على ما فيه وشرط لو وجزائه بالعكس وكذا سائر أدوات الشرط فليس الشرط والجزاء مما لا يتعلق في لسان العرب الا بمستقبل معدوم كالامر والنهي والدعاء والوعد والوعيد والترجي والتمنى والاباحة بل عدم التعليق بغير (١٠١)

بهذه الثانية فلا يتصور واحد منها في ماض ولا حاضر وما أمر نابه في الصلاة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس الا الصلاة المشبهة فانها التي وردت في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قيل له كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك جيد مجيد وقولنا اللهم صل دعاء فلا يتعلق الا بعبودية تعطى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم معدومة والموجود الحاصل له عليه الصلاة والسلام قبل دعائنا لم يتعلق به طلب البتة لان طلب تحصيل الحاصل محال وذلك الموجود الحاصل مواهب بانابة لرسول الله من خبري الدنيا والآخرة لم يدركها أحد من الانبياء ولم يصل اليها وما نطلبه له عليه الصلاة والسلام زيادة على ذلك فلو تخيلناه أقل

صرح بهذا لم يفهم منه التكرار بل تطلق في جميع ذلك المكان المطلقة واحدة فهذا هو البحث الكاشف عن هذه الحقائق والفرق بينها وبذلك يتضح الفقه فيها **المسألة السادسة** نص الاصحاب على ان الطلاق يتكرر في قوله كل امرأة أتزوجها من هذا البلد فهي طالق قالوا ان الطلاق يتكرر بتكرار النساء من ذلك البلد وان القائل كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي ان الكفارة لا تتكرر عليه وانه بزواج امرأة واحدة تنحل بمنه مع تصريحه بالعموم في الصورتين وفي التهذيب ان تزوجتكن فانكن على كظهر أمي لا يتكرر الظهار ومن دخلت منكن الدار فهي على كظهر أمي تتكرر الكفارة وكلمات تزوجت فلأمرأة التي أتزوجها هي على كظهر أمي وكذلك أبتكن كاهنها فهذه الفرع مشتركة في صيغ العموم مع اختلاف الاحكام فيحتاج الى سر الفرق بينها باعتبار القواعد والجواب ان الطلاق حكم يثبت لافراد العموم كنبوت القتل لجميع أفراد المشركين والحل لجميع أفراد البيع وأما الظهار فالكفارة فيه للنطق بالكلام الزور عقوبة لقائه فاذا قال كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي فقد كذب كذبة واحدة فتجب عليه كفارة واحدة ولا نظر الى العموم الذي هو متعلق القول بالكذب كما لو قال والله ان كل انسان جاد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم أو قال والله ليس في الدار أحد من اخوتك فوجد الجميع فيها فاما تازمه كفارة واحدة نظر الاتحاد لليمين والحث فكذلك ههنا وأما تكرار الكفارة في كلما وقوله منكن وأبتكن فعلى خلاف القياس والقاعدة تقتضي ان لا تتكرر عليه الكفارة غير انه لما اشتهر لفظ الظهار في موجب الكفارة لوحظت الكفارة في مقصد المظاهر كنها حقيقة عرفية فيكون قد التزم تكرارها في كلمة كلما وأشار بمن الى التبعض فكانه قال على الكفارة في كل بعض منكن وأي الافراد فيكون قد التزم الكفارة في كل فرد واما كل فهي ظاهرة في الاحاطة والشمول والكل في بعض أحوالها لا ترى ان التي اذا تقدم عليها كان معناها الكل فلو قلت ما قبضت كل المال لكان معنى كلامك انك لم تقبض الجميع بل بعضه وكذلك ما كل عدد زوج وما كل حيوان انسان نص النحاة على انك ناذر للجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد بخلاف أي فانها للحكم على كل واحد واحد وهذه كلها تكلفات والفقه يقتضي

يتضح الفقه فيها قد تبين ان بذلك يشكل الفقه فيها اما يتضح فلا قال **المسألة السادسة** نص الاصحاب على ان الطلاق يتكرر في قوله كل امرأة أتزوجها فهي طالق الى آخر المسألة قلت بنى جوابه على ما تقدم قبل من ان الظهار خبر وقد سبق القول في ان ذلك موضع احتمال ونظر وما ذكره فارقابن كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أمي وكلمات تزوجت فلأمرأة التي أتزوجها هي على كظهر أمي

من المواهب الحاصلة لابراهيم بمقتضى قاعدة ان المشبه به أعظم من المشبه في وجه الشبه لم يلزم منه تفضيل ابراهيم عليه السلام على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ألا ترى ان الملك لو أعطى لرجل ألف دينار وأعطى الآخر مائة ثم طلبنا نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف على الالف مثل ما أعطى صاحب المائة وأجاب الملك طلبنا لكان الحاصل مع صاحب الالف ألفاً ومائة ومع صاحب المائة مائة لم يلزم على ذلك وان تخيل ان مائة صاحب المائة أعظم من مائة صاحب الالف بمقتضى قاعدة التشبيه اخلال ما بعبودية صاحب الالف في ألفه بل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل أولاً فسقط مأورده العز ابن عبد السلام على الحديث المذكور من ان قاعدة العرب تقتضي ان المشبه بالشيء

يكون اخفض رتبة منه وأعظم أحواله أن يكون مثله وههنا شبهنا عطية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعطية ابراهيم عليه السلام فان صلاة الله سبحانه وتعالى معناها الاحسان مجازا ما بالاستعارة او مرسل من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق لا الدعاء الذي هو حقيقة اللفظ لاستحالة ونحن نعلم أن احسان الله تعالى لنبية محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام ونشبهه به يقتضى خلاف ذلك فواجه التشبيه ولا حاجة لجوابه عنه بان التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطى لرسول الله تعالى عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابراهيم عليه السلام (١٠٢)

عدم التكرار بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره في فرق الانشاء والخبار **المسئلة السابعة** **﴿** اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك رحمه الله تنحل يمينه وقال الشافعي رضي الله عنه يبقى التعليق حتى يترز وجهها بعقدتان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان * أحدهما انه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الاجماع * وثانيهما انه خصص المعلق بالطلاق للملوك مع ان لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة التعليق قبل الملك في ان تزوجت فانت طالق ثلاثا * والجواب عن الاول بناء على قاعدة وهي ان صاحب الشرع لما جعل للكف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا انجز بطلت شرطية الدخول للطلاق فبقى غير مشروط فواجب المشروط دون شرطه قط وعن الثاني ان لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لان طلاق المرأة انما يكون مما هي موثوقة فيه وانما هي موثوقة في عصمتها الحاضرة دون غيرها فان كان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها الا بدليل الاصل عدمه ثم بتأ كذلك بما يرد على لشافعي رضي الله عنه من جهة انه يلزم ان يكون الزوج مالكا لست طلاقات ثلاثا منجزات وثلاثا معلقات والذي أجبع الناس عليه انه انما يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه لزانة فاذا أجبع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط **﴿** المسئلة الثامنة **﴿** الشرط ينقسم الى ما يقع الادفعة كالتنية والى ما يقع الا متدرجا كالحول وقراءة السورة والى ما يقبل الامرين كاعطاء عشرة دراهم قال الامام غفر الدين في كتابه المحصول فان كان الشرط بوجود هذه الحقائق اعتبر من الاول والثالث اجتماع أجزائه ووجودها في زمن واحد لا مكان ذلك واعتبر من الثاني وجود آخر أجزائه لانه الممكن فبما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل وان كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبر من الجميع أول أزمة العدم لصدق العدم حينئذ على الجميع ويرد عليه سؤالان * الاول ان القائل ان أعطيتني عشرة دراهم فانت حرة لافرق في العرف بين ان يعطيها مجموعة أو درهما بدرهم والايمان بمجموعة على العرف فاشترطه اجتماع الجميع

لا يقوى وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينها نظر * قال **﴿** المسئلة السابعة اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك تنحل يمينه وقال الشافعي يبقى التعليق حتى يترز وجهها بعقدتان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان الى آخر المسئلة **﴿** قلت ما قاله وما اختاره من الجواب صحيح والله أعلم قال **﴿** المسئلة الثامنة الشرط ينقسم الى ما يقع الادفعة كالتنية والى ما يقع الامتدرجا كالحول وقراءة السورة والى ما يقبل الامرين كلفظ عشرة دراهم الى آخر المسئلة **﴿** قلت ذكر قول غفر الدين وأورد عليه سؤالين وهما واردان كما قال والله أعلم

عليه وسلم ليسوا بانبياء فالجموع المعطى لابراهيم عليه السلام يقسم عليه وعلى آله والمجموع المعطى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقسم عليه وعلى اله فتكون الاجزاء الحاصلة لآل ابراهيم عليه السلام أعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من الفاضل لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من ابراهيم وهو المطلوب نعم الصحيح أن الالفاظ الثمانية من الدعاء وماعه وان كانت لا تتعلق في لسان العرب الا بالمستقبل الا أن ذلك لا يمنع كإتاني في الفرق الرابع والستين عن ابن الشاط من تشبيه ما يتعلق به واحد منها بغير المستقبل ولكن مع ذلك فسؤال ابن عبد السلام المذكور ليس بلازم الورود على الحديث المذكور وذلك

لان هذا السؤال مبنى على مشابهة الفعل المطلوب للفعل المشبه به في القدر والصفة بان يكون مراد الداعي بقوله اعطز يدا كما أعطيت عمرا سو بينهما في مقدار العطية وصفها مع محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وليس ذلك بلازم بل يحتمل أن يكون الداعي أراد سو بينهما في مطلق العطية من غير تعرض لفقد التسوية في مقدار العطية ولا في صفاتها أو أراد سو بينهما في مقدار العطية وصفها من غير محاسبة زيد بما أعطيته قبل هذا وعلى هذين الاحتمالين لا يصح ورود السؤال من أصله نعم بما يسأل عن موجب اختصاص ابراهيم عليه السلام بذلك فيقال موجه نسبة نبينا **ﷺ** اليه بالبنوة والموافقة في معالم الله كما قاله ابن الشاط وعلى تقدير ارادة الداعي الاحتمال الاول المبني عليه ورود السؤال لجواب ابن عبد السلام عنه بما ذكره مستدرك بان مقتضاه تعلق الطلب

بالموجود الحاصل له صلى الله تعالى عليه وسلم والحال أن طلب تحصيل الحاصل محال فافهم (الوصل الثاني) في أربع عشرة مسألة توضح القاعدتين
* المسألة الأولى جعل الشرط جزاءه ماضيين في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ان كنت فلتنه فقد علمته جار على القليل من تعلق
ان بالماضي فلا تحتاج الآية الى ان يدعى اولان هذا القول وقع في زمن عيسى عليه السلام في الدليل ان سؤال الله تعالى كان في الدنيا
فانه قد أخبر الله به محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بل نفى اذ قال الماضيين بقوله تعالى اذ قال الله يا عيسى بن مريم وثانيا ان سؤاله تعالى
قبل أن يدعى ذلك عليه فيكون التقدير ان كان اقله فانت تعلمه فهما مستقبلان لاما ضيان أو يقال المشهور ان السؤال يكون يوم
القيامة لكن عبر عنه بالماضي على حد قوله تعالى ألمي أمر الله لان خبره تعالى الواقع (١٠٣) في المستقبل كالماضى في تحقق

الوقوع فيجب كما قال ابن
السراج تأويل الشرط
والجزاء بفعلين مستقبلين
تقديرهما ان يثبت في
المستقبل اني فلتنه في الماضى
يثبت انك تعلم ذلك وكل
شيء تقرر في الماضى كان
ثبوته في المستقبل معلوما
فيحسن التعليق عليه
(المسألة الثانية) لو في اللغة
انتهى مجرد الابطال خاصة وما
توهموه فيها من أنها اذا
دخلت على ثبوتين نحو لو
جاء في زيد لا كرمته عادا
نفين فاجاء زيدولا اكرم
او على نفين نحو لو لم يستدن
لم يطالب عاد اثبتين فهد
استدان وطول او على نفى
وثبوت نحو لو لم يؤمن اري
دمه اولو آمن لم يقتل كان
النفى ثبوتيا والثبوت نفيا فني
الاول آمن ولم يرق دمه وفي
الثاني لم يؤمن فقتل انما هو
من قبيل مفهوم الشرط فان
قبل به صرح ذلك والا فلا
فهى في قوله تعالى ولو أن ما
في الارض من شجرة أقلام

في زمن واحد غير لازم بل يعد أهل العرف والعادة ان من أعطى كل يوم درهما فأعطى عشرة في عشرة
أيلم انه معط لعشرة وصدق ذلك أيضا لغة فان مسمى اعطائه العشرة أهم من كونه بصفة الاجتماع
والافراق * الثاني ان جعل عدمها شرطاً تارة يكون بمرارة يكون بها الموضوعين لنفى الماضى أو بما
وليس الموضوعين لنفى الحال أو بلاولن الموضوعين لنفى المستقبل فنسلمه الاقتصار على مسمى العدم
في الاربعة الاول اما لا ولن فقد نص سبويه وغيره على انها موضوعان لعموم نفى المستقبل وان لن
أبلغ في عموم النفي للمستقبل فاذا قلنا لا يموت فيها ولا يحيى وقول الله تبارك وتعالى لن ترانى علم في
سلب الموت والحياة والرؤية في (٥) جميع أزمنة الاستقبال فان جعل المعلق للشرط عدمها بصيغة
لن أو لا كان الشرط استغراق العدم لجميع أزمنة العمر والأزمان الذى عينه المعلق لا مطلق العدم في
مطلق الزمان خلافا له فتخرج لا ولن عن دعواه مع ان لم تستعمل في العرف لذلك فاذا قال ان لم
تقرأ سورة البقرة في هذه السنة فانت مذموم لا يفهم منه استيعاب العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو
قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا * المسألة التاسعة * اتفق
الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ولا تقولن لشيء ائني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله ووجه الدليل منه
في غاية الاشكال فان الآية ليست للتعليق وان المفتوحة ليست للتعليق فابقى في الآية شيء يدل على التعليق
مطابقة ولا التزاما فكيف يصح الاستدلال بشيء لا يدل مطابقة ولا التزاما طول الايام يحاولون الاستدلال
بهذه الآية ولا يكاد يتفطن لوجه الدليل منها وليس فيها الاستثناء وأن هي الناصبة للشرطية ولا يتفطن
أيضا لهذا الاستثناء من أى شيء هو وما هو المستثنى منه فتأمل فهو في غاية الاشكال وهو الاصل في
اشتراط المشيئة عند النطق بالافعال والحوادث ان تقول هذا استثناء من الاحوال والمستثنى منه حالة من
الاحوال وهي محدوفة قبل ان الناصبة وغاملة فيها أغنى الحال غاملة في ان الناصبة وتقديره ولا تقولن
لشيء ائني فاعل ذلك غدا في حالة من الاحوال المعلقة بان يشاء الله ثم حذف معلقا والباء من ان وهي
تخذف معها كثيرا فيكون النهى المتقدم مع التأخر قد حصرت (٦) القول في هذه الحال دون
سائر الاحوال فتختص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء

قال * المسألة التاسعة اتفق الفقهاء على الاستدلال بقوله تعالى ولا تقولن لشيء ائني فاعل ذلك
غدا الا أن يشاء الله ووجه الدليل منه في غاية الاشكال الى آخر المسألة * قلت ما قال فيها من لزوم تقدير
محدوف به يصح المعنى المراد صحيح ومقاله في الفرع كذلك

(٥) هي مقالة المعتزلة (٦) الاولى حصر

والبحر يمد من بعده سبعة اجرام فان قلت كلمات الله ان الله عز يز حكيم وردت بمعناها اللغوية لطلق الابطال فلا تقتضي ان كلمات الله تعالى
نفدت فلا داعى (١) الى ما قالوه في الآية من التكلفات فافهم (المسألة الثالثة) لا فرق بين ان واذا في كونهما مطلق الابطال سواء كان مادخلا

(١) قوله الى ما قالوه في الآية الخ) منه ما في المعنى لا بن هشام من ان عدم نفاد الكلمات ليس معللا بان ما في الارض من شجرة أقلام
وما بعده بل بان صفاته سبحانه لا نهاية لها وان الآية على حدلولي تخفف الله لم يعص في الابطال بابعاد التقييد وانما لما فقدت المناسبة اتقت العلية
وذلك لان العقل يحزم بان الكلمات اذا لم تنفذ مع كثرة هذه الامور فلا تنفذ مع قلتها وعدم بعضها واولى اه ملخصا وفي حاشية الامير
عليه وكون صفاته سبحانه لا نهاية لها جل على حقيقته وقولهم كل ما وجد في الخارج متما في الحادث ومن العجائب استشكل القارئ

عليه مشكوكا فيه أو غير مشكوك غير أن ان ليست بطرف وإذا ظرف فلذا يقال اذا غربت الشمس ولا يقال ان غربت ومن استعمال
ان في المشكوك ان يكن الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وان يكن نصف الخمسة فالخمس زوج اذا المعنى متى فرض الواحد نصف العشرة
أو نصف الخمسة كان اللازم على هذا الفرض المحال هذا اللازم المحال فان فرض المحال واقعا جائز فيجوز أن يلزمه المحال والتعليق على
الفرض من قبيل التعليق على المشكوك فيه نحو ان دخلت الدار فانت حراذ الفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن
يقع وان لا يقع ومن استعمالها في غير المشكوك فيه قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
وغير ذلك من التعليقات الواردة في (١٠٤)

رب عما نزل الله تعالى على
عبدنا ونحوهما شانه أن
يكون في العادة مشكوكا فيه
بين الناس وكل ما شانه ذلك
يحسن تعليقه بان من قبل
الله تعالى ومن قبل غيره
سواء كان معاويا للمتكلم أو
للسامع ولا يظهر ان ليس
الامر كما نص عليه النحاة
والاصوليون من ان ان لا
يلقى عليها الا المشكوك
فيه واذا يلقى عليها المشكوك
والمعلوم (المسألة الرابعة) قد
تقدم في الوصل الاول ان
ادوات الشرط كما تدخل على
المستقبل تدخل على غير
المستقبل بخلاف أنواع
الطلب الثمانية وعليه فيصح
تعليق صفات الله تعالى نحو
علمه وارادته وان كان الله
تعالى في الازل بكل شيء
عليم وقدر كل شيء في الازل
من جميع الموجودات
الممكنات والمعدومات
ويستحيل أن يتأخر شيء
من ذلك عن الازل ولا
داعي لتكافؤ الجواب
عن مثل قوله تعالى انما

يترك به الحرام الا هذه الحال فتكون واجبة فهذا يدرك الوجوب واما ما يترك التعليق فهو قولنا
معلقا فانه يدل على انه تعلق في تلك الحال كما اذا قال له لا تخرج الا ضاحكا فانه يقيده الامر بالضحك حالة
الخرج وتظم معلقا مع ان بالباء المحذوفة واتجه الامر بالتعليق على المشيئة من هذا الضيف عند الوعد
بالافعال فافهم ذلك فانه من المواضع العسيرة الفهم والتقدير فرغ من هذا التقدير لو قال لا امرأته علفت
طلاقك على دخول الدار طلفت بدخول الدار كما لو قال لها أنت طالق ان دخلت الدار ولو قال لها جعلت
دخول الدار سببا لطلاقك لم تطلق بدخول الدار الا ان يريد بالجعل التعليق فان صاحب الشرع جعل له
ان يجعل دخول الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة فان اراد نصبه بغير التعليق كما
جعل صاحب الشرع الزوال سببا لوجوب الظهر والهلل سببا لوجوب الصوم فليس ذلك له فافهم ذلك
(المسألة العاشرة) فذكر الشرط للتعليل دون التعليق وضابطه أمران المناسب وعدم اتقاء المشروط
عند اتقائه فيعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون والشكر
واجب مع العبادة ومع عدمها ومعنى الكلام انكم موصوفون بصفة تحت على الشكر وتبع عليه وهي
العبادة والتدليل فافعلوا ذلك فانه متيسر لوجود سببه عندكم ومنه قوله عليه الصلاة والسلام من كان
يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه معناه أن تصديق الوعد والوعيد في ذلك حاث عليه والا فالكفار
مخاطبون بفروع الشريعة على الصحيح فيؤثرون بالكرام الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير
في الكتاب والسنة ومنه قولك اطعني ان كنت ابني لست تشك في بنوته بل تنبه على الصفة الباعثة
على الطاعة (المسألة الحادية عشر) قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا
تخضعن بالقول قال جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير ان الوقف عند قوله لستن كأحد من النساء

قال (المسألة العاشرة) قد يذكر الشرط للتعليل دون التعليق قال وضابطه أمران المناسب
وعدم اتقاء المشروط عند اتقائه ليعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان
كنتم اياه تعبدون الى آخرها) قلت ما قاله أيضا في هذه المسألة صحيح قال (المسألة الحادية عشر) قوله
تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول الى آخرها) قلت ما ذكره من
الوقف عند قوله لستن كأحد من النساء محتمل وليس باللازم ويحتمل ان يكون المراد تفضيلهن بشرط
التقوى ويكون ما بعد ذلك ارشادا الى ما كان اليهم من فضل التقوى وهو الاسبق الى الفهم وما ذكره
من ان ما اختاره أهل البيان والتفسير أبلغ في مدحهن صحيح لو ان الآية وردت للمدح لكنهم لم ترد

(٧ القيس اثبت التاء فيه وفيما بعده)

مرنا الشيء اذا أرناه ان تقول له كن فيكون واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا ان يشأ يذهبكم
أيها الناس ويأت بآخرين وان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما أخذ منكم وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من يرد الله به خيرا
يفقه في الدين فتنبه (المسألة الخامسة) أدوات الشرط عند المناطقة والفقهاء على قسمين ما يفهم العموم فيقتضي تكرار المعلق بتكرار المعلق
عليه وما يفهم الاطلاق فلا يقتضي ذلك بل يقتصر من المعلق على فرد ولو تكرر المعلق عليه الا أن المناطقة اقتصر وفيما يفهم الاطلاق على

عدم تنافي متعلقات الارادة بمعنى عدم وقوفها عند حد بانه لم يصح خلق أشياء بعد القيامة ولم يقب له تجديد افراد نعيم الجنان وقوله تعالى
كلما مضت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اه بلفظ مؤلف عن

لو وان واذا جعلوا ماعدا ذلك مما يفهم العموم والفقهاء اقتصر وا فيما يفهم العموم على كمالهم ما جعلوا ماعدا ذلك مما يفهم الاطلاق في
البنائي على عقب قال ابن رشد اذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق فلا ترجع عليه اليمين ان تزوجها ثانية ومتى ومتى ما عند مالك مثل
ان الان يريد بهما معنى كمالهما معهما فتقتضي التكرار بمنزلة كمالناظر ق اه وفي مجموع الامر وفي واحدة وفي واحدة أو بما لا يقتضي
التكرار كمتى ما واذا مالا كمالا وكرر واحدة وهل كذلك طالق أبدا أو ثلاث خلاف اه وفي ضوء الشموع قوله كمتى ما تمثيل بالتوهم الاخفي
فان المنطقة جعلوها سورا كليا في الشرطيات مثل كمالا ولكن روعي هنا العرف من ارادة (١٠٥) القورية بمعنى متى ما دخلت فانت

طالق انها تطلق بمجرد
دخولها فلا يتكرر الطلاق
بتكرار الدخول الا ان
ينوى ذلك واما ان فعدم
اقتضاءها التكرار ظاهر
اه هذا اذا كان المعلق
عليه غير طلاق كالدخول
في المثال اما اذا كان طلاقا
كمتى ما واذا ماطلقتك فانت
طالتي أومتى ما واذا ما وقع
عليك طلاق فانت طالتي
وطلقها واحدة في كون
متى ما واذا ما من أدوات
التكرار ككلما فيقع عليه
الطلاق الثلاث في هذه

الصور كما وقع عليه في
صورتي كلما طلقتك أو
وقع عليك طلاق فانت
طالتي وطلقها واحدة لان
الثانية لزمت بالتعليق على
الاولى التي هي فعله حقيقة
فصارت الثانية فعله التزاما
لان فاعل السبب وهو الاول
فاعل السبب وهو الثانية
فكانه طلقها اثنتين أي
فتقع الثالثة بمقتضى ارادة
التكرار أوليست من
أدوات التكرار كان فيلزمه

ويبدأ بالشرط ويكون جوابه مابعد وهو قوله فلا تخضعن بالقول دون ما قبله بل حكم الله تعالى
بتفصيلهن على النساء مطلقا من غير شرط وهو أبلغ في مدحهن ويكون جواب الشرط مابعد ويستقيم
اللفظ والمعنى ﴿ المسألة الثانية عشر ﴾ يجوز حذف جواب الشرط ان كان في الكلام ما يدل عليه
فيجعل الدليل نفس الجواب وليس هو الجواب كقوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسول من قبلك
فان تكذيب من قبله لا يتوقف على هذا الشرط بل سبق وتقدم وتقدير الجواب وان يكذبوك
فتسل فقد كذبت رسول من قبلك فتكذيب من قبله دليل على تسايته وسبب تسليته قائم مقامه والا
فالماضى لا يعلق على المستقبل ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى ﴿ المسألة الثالثة عشر ﴾ جرت
عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه وهو المشهور في المسألة فيستدلون أبدا
بظاهر العموم وان كان في غير مورد السبب وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول يجب أن
يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطا نحو قوله ان تكونوا صالحين فانه كان للاولين غفورا
فالاولون عام في كل أبواب ماضيا وحاضرا أو مستقبلا قال رحمه الله فيجب في هذا العموم ان يتخذه من
بنالان القاعدة الشرعية أن اصلاحا لا يكون سببا للمغفرة في حق غيرنا من الامم ومن تأمل القواعد قطع
بذلك فيتعين أن يكون التقدير ان تكونوا صالحين فانه كان للاولين منكم غفورا ﴿ المسألة الرابعة
عشر ﴾ جرت عادة الفقهاء في الكفارات هل هي على التخيير أو على الترتيب أن يقولوا اذا ورد النص

لذلك والله أعلم قال (المسألة الثانية عشر) يجوز حذف جواب الشرط اذا كان في الكلام ما يدل
عليه الى آخرها) قلت ما قاله من جواز حذف جواب الشرط اذا دل عليه الدليل صحيح
اذا لم يصح أن يكون الجواب فيما بعده من الكلام المنطوق به فان الحذف في الكتاب العزيز
لا يدعي الضرورة وما قاله من أن الماضي لا يعلق على المستقبل صحيح وهو الموجب لتقدير المحذوف
والله أعلم قال (المسألة الثالثة عشر) جرت عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه
دون سببه وهو المشهور في المسألة فيستدلون أبدا بظاهر العموم وان كان في غير مورد السبب وقد
كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول يجب أن يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطا
الى آخرها) قلت لا يجب ذلك وما مثل به من قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للاولين غفورا
لادليل له فيه بل هو على تقدير محذوف كما سبق في المسألة قبلها نحو ان تكونوا صالحين فابشرافانه كان
للاولين غفورا وكان هنا للاستمرار فانه أمده وهذا الموضوع موضع مدح والله أعلم قال (المسألة الرابعة
عشر) جرت عادة الفقهاء في الكفارات هل هي على التخيير أو على الترتيب أن يقولوا اذا ورد النص

(١٤) في الفرق (ل)
ففيها طلقان واما الثالثة فلا تزمه كما ان من قال ان طلقتك فانت طالتي يلزمه
طلقتان لانه لا تكرار لقولان الاول اقتصر عليه العلامة خليل في مختصره حيث قال عطف على ما يلزم فيه الثلاث أو كلما أو متى ما واذا
ما طلقتك أو وقع عليك طلاق فانت طالتي وطلقها واحدة اه والثاني اعتمده العلامة الشيخ على العدوى في حاشيته على الخرشي ثم قال
والمعلق عليه هنا طلاق وما تقدم من قوله أومتى ما فعلت وكرر فالمعلق عليه غير طلاق فلا ينافي هذا ما قالوه أي من ان متى ومتى ما عند
مالك مثل ان مع ان المنطوقين على ان لو واذا اللاه مال ومتى من أسوار الكلى اه فتحصل من هذا ان أدوات الشرط عند فقهاءنا

على ثلاثة أقسام الأول ما يفهم العموم مطلقا كان كان المعلق عليه طلاقا وغيره وهو كصاومهما الثاني ما يفهم الاطلاق مطلقا كان المعلق عليه طلاقا وغيره وهو ان واذا ولو الثالث ما يفهم الاطلاق اتفاقا اذا كان المعلق عليه غير اطلاق مراعاة للعرف من ارادة الفورية لا المعنى اللغوي من ارادة العموم ويفهم العموم مراعاة للمعنى اللغوي أو الاطلاق مراعاة للعرف من ارادة الفورية على الخلاف اذا كان المعلق عليه طلاقا وهو الباقي كتنى ومتى ما قلت وعلى هذا لا يتجه على نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث وأين من صيغ العموم اه ما قبل من ان (١٠٦) مقتضى نصهم على العموم التكرير فيلزم اذا قل لها حيث وجدتك وأين

وجدتك فانت طالق فوجدتها طلقت ثم وجدها في عدتها صارا ان تطلق عليه ثلاثا تحقيقا للعموم والفرق بين المطلق والعام واذا لم يترتب عليه مقتضاه من التكرار وقيل لا يلزم قائل ذلك الاطقة واحدة فكيف يقضى به ويستدل على تحققه بأن ظواهر النصوص دالة عليه مثل قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يفهم منه الا الامر بقتلهم في جميع البقاع وقوله تعالى حيث تقتلهم لا يفهم منه الا ذلك وقوله تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت معناه علمه تعالى محيط بالخلق في أي بقعة كانوا ونظائر ذلك كثيرة في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لا يفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها له ونحن لا نقضى بالشيء الا اذا ظهر أثره ألا ترى ان

بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا تكاد تجد فقها ينازع في هذا وهو غير صحيح وبيانه ان مقتضى ما ذكره ان يكون قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراة ان لا تجوز شهادة رجل وامراة ان الاعد عدم الرجلين وقد أجمعت الامة على جوازه عند وجود الرجلين وان عدمهما ليس شرطا فنتفيد من هذه الآية سؤالين عظيمين أحدهما أن الصيغة لا تقتضي الترتيب وثانيهما أنه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وهو خلاف الاجماع وهو هنا كذلك وكذلك قولنا ان لم يكن العددز وجافه وفردوان لم يكن فردا فهو زوج مع أنه لا يتوقف العدد الزوج على عدم الفرد والالفرد على عدم الزوج بل هو واجب الثبوت في نفسه وجد الآخر أم لا واذا اتى الشرط وهو قولنا ان لم يكن العددز وجا كانت الخمسة فردا قطعافان وجود الزوجية في العدد لا ينافي الفردية فيه ووجود الفردية فيه لا ينافي الزوجية فيه فعدم هذا الشرط لا أثر له البتة في عدم هذا المشروط وكقولنا ان لم يكن هذا جادا فهو وامراة أو حيوان ان لم يكن هذا الحيوان ناطقا فهو بهيم مع أن البهيم في نفسه لا يتوقف على عدم الناطق بل اذا فرض الناطق ناطقا كان البهيم بهيما بالضرورة وبهذا يعلم ان نظائره كثيرة جدا ولا ترتيب فيها لم يلزم فيها من عدم الشرط عدم المشروط بل المشروط حق في نفسه ووقع سواء وجد هذا الشرط أم لا فان قلت عدم الزوجية عن العدد شرط في ثبوت الفردية له فلو كان زوجا لم تثبت له الفردية فقد لزمت من عدم الشرط عدم المشروط وكذلك بقية النظائر قلت ليس مراد الناس من هذه الاطلاقات اثبات شرطية عدم الزوجية في الفردية بل الزوج زوج في نفسه لذاته من غير شرط وكذلك الفرد

بصيغة أو فهي على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا تجد فقها ينازع في هذا وهو غير صحيح كما ذكر لان هذه الصيغة تأتي لغرض الترتيب كما مثل وما قاله من انه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ان أراد الشرط المعنوي فذلك باطل وهذا الشرط هو الذي يعني الفقهاء انه يلزم من عدمه عدم مشروطه وان أراد الشرط اللغوي فهو الذي لا يلزم من عدمه عدم المشروط أي أن هذا اللفظ وان سمي في اصطلاح أهل اللغة والنحو شرطا لا يلزم من ذلك أن يكون شرطا معنويا فيلزم من عدمه عدم مشروطه بل يأتي الشرط اللغوي لغرض ذلك القصد والله أعلم

العموم في قول القائل كلما دخلت الدار فانت طالق انما قضينا به عند ظهور أثره من تكرار الطلاق ولا يتكرار المعلق عليه فاذا تكرر دخولها في عدتها طلقت عليه ثلاثا وكذا انما قضينا به في قوله من دخل دارى فله درهم عند ظهور أثره فان كل من دخل يستحق ومن حرم استحق مانعه التزم فلو قضينا به عند عدم ظهور أثره كما هنا لزم اتحاد أحكام المطلقات والعمومات وكان القول بالعموم في أحدها اطلاقا في الآخر تحكما محض والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء براء من ذلك ولا حاجة للجواب عنه بما حاصله ان العموم في حيث وأين مثل العموم في نحو أنت طالق أبدا في كونه ثابتا للظرف لا للظرف فكما ان معنى أنت طالق أبدا أنت طالق

في كل أوجيع الازمنة كذلك معنى انت طالق حيث أو أين جلست أنت طالق في كل أوجيع البقاع لأمرين الأول ان أين وحيث كل واحد منهما اسم جنس لا مكان ملازم للاضافة والقاعدة ان اسم الجنس اذا أضيف عم الثاني ان صيغ العموم انما تعم فيما أضيفت اليه خاصة وكما انه لو قال انت طالق أبدا يلزم طلاقة واحدة على المذهب كما يدل عليه كلام ابن العربي في الاحكام بل يفيدانه قول جميع الفقهاء كما استقف على نفسه كذلك لو قال انت طالق حيث أو أين جلست يلزمه طلاقة واحدة فصح قول العلماء ان حيث وأين للعموم وان اللازم طلاقة واحدة ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض على ان في هذا الجواب نظر من وجوه أحدها (١٠٧)

انت طالق في جميع أوكل
الازمنة الا اننا لنسلم ان قول
القائل انت طالق في جميع
أوكل الايام من صيغ للعموم
فان كل اذا أضيفت الى
المعرف لا تكون للعموم
وانما تكون في معنى جميع
وجميع لا تضاف الا الى
المعرف فلا يقال جميع رجل
في معنى كل رجل فجميع
الايام وكل الايام ليسا من
ألفاظ العموم وانما لفظ
العموم ان يقول انت طالق
كل يوم أوكل يوم أنت فيه
طالق فن هنا قال ابن العربي
في الاحكام عند قوله تعالى
لا تقم فيه أبدا قوله أبدا
ظرف زمان مبهم للعموم له
ولكنه اذا اتصل بالتهى
أفاد العموم فانه نكرة في
سياق التهى وكأنه قال لا تقم
فيه في وقت من الاوقات
وقد قال الفقهاء لو قال رجل
لامرأته انت طالق أبدا
طلقت طلاقة واحدة اه
نقله الزهوني عنه في
حاشيته على حواشي عبق

ولا نقول يشترط في كون العشرة زواجا عدم الفردية عنها فانها لا تقبل الفردية أيضا فكيف تنوهم الشرطية
والمعترض في موطن العقل قاطع وجازم بثبوت ذلك المعنى في نفسه وجوبا ذاتيا وانما يقصد العقلاء
في ذلك الموطن الذي يقبل النقيض بل مقصود الناس في هذه المواطن والموارد بيان انحصار
تلك المادة في المذكور فانت تقول اذا اتى الفرد بقى العدد محصورا في الزوج واذا اتى الزوج
بمعنى ان لم يكن الواقع من العدد ماهوز وج تعين ان يكون الواقع ماهو فرد ولاجل ذلك لا يقولون
ذلك الا في المواطن التي يصح فيها الحصر فلا يقولون ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار الباقي
من الحيوان بعد الانسان في الفرس ولو كان المقصود ما ذكرتموه من الشرطية لكان الكلام صحيحا فان
عدم الانسانية شرط في الفرسية لتعذر اجتماعهما بل لما كان المقصود بيان الحصر بطل الكلام
لعدم الحصر في المذكور فتأمل هذا الموضوع فهو صعب دقيق رعى هذا يكون المراد في الآية انحصار
الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين فانه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة الا
الرجلين (٢) والرجل والمرأتين هذا هو المجمع عليه وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند
الشافعي وشهادة المرأتين وحدهما فيما ينفردان فيه كالولادة فهذه الآية حجة على بطلانها لدلائلها على
الحصر في الرجل والمرأتين الا ان يقال ان الآية انما سقت في اثبات الديون والاموال لا الابدان وجميع
هذه الصور في أحكام الابدان فالحصر حق في الاموال ولم يخالفه أحد ولا تدل على بطلان هذه الصور وأما
الشاهد واليمين والتكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل لاشهادة فيه البتة كاليمين
والتكول أو بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة مجمع عليها الا بيمينك الحجتين
فاذا فرض عدم أحدهما تعين الحصر في الاخرى واذا وضع لك ان الشرط كما يستعمل في الترتيب
فكذلك يستعمل في اثبات الحصر والكل حقيقة لغوية فيكون التعليق أعم من الدلالة على
الترتيب والدال على الاعم غير ذال على الاخص كالحيوان لا يدل على الانسان والانسان لا يدل على
الرجل والرجل لا يدل على المؤمن فلا يستقيم الاستدلال بصيغة التعليق التي هي أعم من الترتيب على
الترتيب بل لا بد من قرائن أخرى وضما ثم تضاف لصيغة التعليق حتى تفيد الترتيب وان ضابط ما يتوقف
فيه المشروط على الشرط الذي لا يراد به الحصر اذ متى أر يده الحصر فلا فافهم هذا الموضوع
فهو من نقاس العلم وجوهره ودقيق المباحث وفيه التنبيه على انه لا يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط وان استدلال الفقهاء به على الترتيب لا يصح كما أوضح لك بيانه والله أعلم

(٢) نصبه آت على خلاف المختار

نعم في العطار على محلى جمع الجوامع بعد ان نقل تنظير صاحب جمع الجوامع في شرح المنهاج على عد جميع من صيغ العموم بقوله لأدري
كيف يستفاد العموم من لفظة جميع فانها لا تضاف الا الى المعرفة تقول جميع القوم وجميع قومك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف باللام
أو الاضافة يكون التعميم مستفاد منهما لا من لفظة جميع اه قال مازنه وأجيب بأن العموم من جميع اذا قدرت اللام في المضاف اليه
للجنس لا للاستغراق أو كان المضاف اليه معرfa بالاضافة نحو جميع غلام زيد ادعموم أجزاءه من جميع لان تعريف غلام بالاضافة على
ان النظر منقوض بنحو جميع زيد حسن اذا المضاف اليه معرفة ولاعموم فيه اه فتأمل * ثانيها اننا لنسلم ان القاعدة ان اسم الجنس

إذا أضيفت ثم وإنما القاعدة ان الجمع اذا أضيف عم فقول القائل عبيدي أسوار لم يكن العموم فيه من جهة كونه اسم جنس أضيف وإنما كان العموم لانه جمع أضيف على اننا لو سلمنا ان القاعدة ماذ كر لانسمه على اطلاقه بل مرادهم اذا أضيف لغير الجمل وكان مما ينطلق مسماه على القليل والكثير كما لما في قوله عليه الصلاة والسلام هو الظهور وماؤه الحل ميتته * ثالثها ان كون صيغ العموم انما تعم فيها أضيفت اليه وان كان صحيحا لاحتجته فيه على مراده بوجه بل ربما اقتضى خلافه وذلك ان مراده التسوية بين أنت طالق حيث أواين جلست وانت طالق أبداني كون العموم (١٠٨) فيهما ثابتا للظرف الذي هو البقاع والازمنة وهذا يقتضي عدمها وان العموم

في الاول في المظروف وهو العجولس لانه هو المضاف اليه لاني الظرف كما هو في الثاني فافهم والله أعلم (المسئلة السادسة) السرفي فرق أصحابنا بين قوله في الطلاق كل امرأة أتزوجها فهي طالق قالوا لا يلزمه شيء للصيق بالتعميم أو كل امرأة أتزوجها من هذه البلد فهي طالق قالوا ان الطلاق يتكرر بتكرر النساء من ذلك البلد بين قوله في الظاهر لكل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أي قالوا لا يلغى التعميم هنا وإنما يلزمه كفارة واحدة في أول من يتزوجها مع نصريحه بالعموم في البابين هو كافي عقب واخر شي وغيرهما ان الظهار له فيه مخرج بالكفارة أي خروج بالكفارة أو مخرج مصور بالكفارة بني عنه ضيق التعميم بخلاف الطلاق وان الظهار كاليمين بالله فكفارة يمين واحدة

الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب *

في ان الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان ويجوز في الاستثناء ذلك على قول وان الاستثناء لا يجوز في الشريعة ولا في لسان العرب ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه نحوه عندى عشرة الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله انن طوالتن ان دخلتن الدار فلا تدنن فيبطل جميع الطلاق فيهن واكرم بنى تميم ان أطاعوا الله أو ان جاءوك فلا يجي أحد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعم الحكم الجميع فقد باين الشرط الاستثناء في هذه الاحكام ويعم جميع الجمل المنطوق بها بخلاف الاستثناء على قول فانه يحمل على الجملة الاخيرة على قول نحو أكرم بنى تميم وأكرم القوم واخلع عليهم فقد باين الشرط الاستثناء في هذه الاحكام والفرق بين اشترا كهمافي ان كل واحد منهما فاضلة في الكلام ويتم الكلام دونه فينبغي ان يمنع ابطال جملة الحكم فيهما تحقيقا لمقتضى اللغة أو يجوز فيهما تسوية بين البابين لكن الفرق ان الاستثناء يخرج من الكلام ما ليس بمراد عما هو مراد ففهمه من غير المراد ولعله لو بقي مع المراد لم يتخلل الحكم

قال شهاب الدين (الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب في ان الشرط لا يجوز تأخير النطق به في الزمان ويجوز ذلك في الاستثناء على قول وان الاستثناء لا يجوز ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه نحوه عندى عشرة الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله انن طوالتن ان دخلتن الدار فلا تدنن الى آخر ما قاله في هذا الفرق) قلت انما نظير عدم النطق بالاستثناء عدم النطق بالشرط ولا شك انه اذا لم ينطق بالاستثناء فمقتضاه ان ينطق بالشرط فمقتضاه ان يشتر كافي ان كل واحد منهما فاضلة لاحجة فيه وليس كون واحد منهما فاضلة يوجب الاستثناء عنهما وما قاله من ان الشرط اذا لم يقع بطل جميع المشروط هي حقيقة الشرط وما قاله من ان الشرط لغوى سبب والسبب لا بد ان يكون مناسباً وما هو كذلك فشأنه تعجيل النطق به يقال له وكذلك الاستثناء فيلزم ان يكون شأنه التعجيل ثم انه لو قال قائل أعط بنى تميم عند تمام هذه السنة وفي نفسه ان أطاعوا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة عند الحاجة اليه لم يفت بذلك مقصود وكذلك في الاستثناء أعط بنى تميم عند تمام السنة وفي نفسه الا يزيدا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة لم يفت مقصود ونكون صورة النطق بالشرط عند تمام السنة بان يقول مثلاً ما أمرتك به من اعطاء بنى تميم عند رأس السنة انما ذلك بشرط أن يطيعوا وصورة النطق بالاستثناء ان يقول مثلاً ما أمرتك به من اعطاء بنى تميم انما ذلك على ان تدع منهم زيداً بالجملة كلامه في هذا الفرق ليس بالجيد والله أعلم

وكفارة عن جميع الايمان المتعددة ضمنا لان قوله المذ كوري قوة فلانة كظهر أي فلانة كظهر أي وكذا فلا تعطى حكم الصريحة كما ان كفارة يمين واحدة على جميع النساء كفارة عن الجميع فافهم وقيل سر الفرق هو ان الطلاق حكم ثبت لافراد العموم كميوت القتل لجمع أفراد المشركين والحل لجميع أفراد البيعة وأما الظهار فالكفارة فيه لا نطق بالكلام الزرع عقوبة لقائله فاذا قال كل امرأة أتزوجها فهي على كظهر أي فقد كذب كذبة واحدة فتجب عليه كفارة واحدة ولا نظر للعموم الذي هو متعلق بقول الكذب فكما لا تلزمه الا كفارة واحدة اذا قال والله ان كل انسان جاد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم أوقال والله ليس في الدار

أحمد من أخوتك فوجد الجميع فيها الاتحاد المين والحث كذلك ههنا اه وهو مبني على ما تقدم قبل من أن الظهار خير موضع احتمال ونظر كما مر التنبيه عليه والسفر في تفرقة ابن المواز بين كل امرأة أتز وجهافهي على كظهر أمي وبين من تزوجته فهي على كظهر أمي وكذا أي حيث قال بعدم تعدد الكفارة في كل وبتعدد هاهي من وكذا أي مع أنه لا فرق بينهما في المعنى هو البناني قال ابن عرفة قال عياض الفرقان أصل وضع من وأي للأحد فعرض لها العموم فعمت الأحاد من حيث أنها آحاد وأصل وضع كل للاستغراق فكانت كالمين على فعل أشياء بحث بفعل أحدها خالص (١٠٩) كلام عياض ان من وإيا لكل فرد فرد

لا بقيد الجمعية ودلول كل كذلك بقيد الجمعية منضما الى التحنيت بالاقبل اه فلا دلالة لمن وأي الاعلى معنى الكلية بخلاف كل فان فيها معنى الكلية ومعنى الكل المجموعي فلذا وقع خلاف الاصحاب في قوله لنسائه كل من دخلت الدار فهي على كظهر أمي وقوله لنساء أجنبيات كل امرأة أتز وجهافهي على كظهر أمي أو كذا تزوجت فالتى أتز وجهافهي على كظهر أمي هل تعدد الكفارة في كل من المستثنين نظر المعنى الكلية أو لا تعدد نظر المعنى الكل المجموعي قال البناني وما ذكره خليل من عدم التعدد في كل امرأة مثله في المدونة وما ذكره من التعدد في كل من دخلت قال الباجي هو ظاهر المذهب نقله في التوضيح نعم قد قيل في كل من المستثنين مثل ما درج عليه في الاخرى فكان من حقه

وأما الشروط اللغوية فهي أسباب كما تقدم بيانه والسبب متضمن لمقصد المتكلم وهو المصلحة التي لاجلها نصب شرط أو جعل علمه موثرا في المدم فاذا كان متضمنا لمقصد المتكلم والمقاصد (٢) شأنها تعجيل اللطق وشأنها ان نعم جميع الجمل كثيرا لمصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثناء اذ لم يعجل به لم يفت به مقصد بل حصل ما ليس بمقصد وذلك فرق عظيم وأما ابطال جميع الكلام بالشرط فلان الابطال حالة النطق به غير معلوم فقد يقع الشرط في الجميع فلا يبطل من الكلام شيء وقديفوت الشرط في الجميع فيبطل الجميع وقديفوت في البعض فيبطل البعض دون البعض فهذه الاقسام كلها محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال لالكل ولا للبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام بعد الناطق به نادما مقدما على الهذر من القول وما لا فائدة فيه ولا يقول أحد ذلك في الشرط لعدم تعيينه وهذا فرق عظيم بينهما في الابطال وعدمه فظهر الفرق بينهما في الثلاثة الاحكام الجائزة في الشرط المتمتعة في الاستثناء لغة وشرعا

الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه ﴿ فنقول الحكم اذا ورد مع وصفين ومنع صاحب الشرع من الحكم بدونهما بأي طريق يعلم ان أحدهما سبب والآخر شرط مع اشتراكهما في التوقف عليهما واتقاء الحكم عندا تقاء كل واحد منهما كوجوب الزكاة عند النصاب والحول فلم قلتم ان النصاب سبب والحول شرط ولم لاعكستم أو سويتم * والجواب ان الفرق بينهما يعلم بان الشرط مناسب في غيره والسبب مناسب في ذاته فان النصاب مشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك بالتمكّن من التنمية في جميع الحول ونسب ذلك بقاعدة وهي ان الشرع اذا رتب الحكم عقيب أو صاف فان كانت كلها مناسبة في ذاتها قلنا الجميع علة ولا تجعل بعضها شرطا كور ودالقصاص مع القتل العمد والعدوان المجموع علة وسبب لان الجميع مناسب في ذاته وان كان البعض مناسب في ذاته دون البعض قلنا المناسب في ذاته هو السبب والمناسب في غيره هو الشرط كما تقدم مثاله فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق بينهما وتحرره الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة ﴿ اذا ورد الحكم عقيب أو صاف يعلم انها أجزاء علة أو انها علل مجتمعة وأي فرق بينهما * والجواب ان الحكم اذا ثبت عقيب أو صاف ينظر ان كان صاحب الشرع رتب ذلك الحكم مع كل وصف منها اذا انفرد قلنا هي علل مجتمعة قال الفرق السادس قلت ما قاله فيه وفي الفرق السابع والثامن والتاسع والعاشر صحيح واضح والله أعلم

(٢) لعله بالفاء ليكون جواب اذا

ان يحكي الخلاف في الفرعين معاً أو يقتصر على التعدد فيهما أو عدمه فيهما والافسلاهما مشكل انظر التوضيح اه وقال عبق وما نقله عج عن ق حيث قال لا تعدد عليه الكفارة اذا قال كل امرأة أتز وجهافهي على كظهر أمي وانما يلزمه كفارة واحدة في أول من تزوجها ولذا قال لزوجه كل من أتز وجهافهي على كظهر أمي فانه لا يلزمه الا كفارة واحدة بتزوج واحدة على المعتد كما يفيد ق اه هو المعتد لما نقله عن الجلاب وأبي الحسن من أنه اذا قال كلمتا تزوجت فالتى أتز وجهافهي على كظهر أمي فانه يلزمه في كل من تزوجها كفارة بخلاف قوله كل امرأة أتز وجهافهي اه وقد قال عبق اذا قال لنساء أجنبيات ان تزوجتكن فالتى على

كظهر أمي قتر وجهي في عقد أو عقود لم يلزمه غير كفارة واحدة فان تزوج واحدة لزمته ولا يقر بها حتى يكفر فان كفر ثم تزوج البواقي فلا شيء عليه لان حنث اليمين يسقطها بخلاف ما لو قال لنسائه ان دخلتن الدار فأتين على كظهر أمي فدخلت واحدة أو الجميع الا واحدة فلا شيء عليه حتى يدخل جميعهن قاله اللخمي عن ابن القاسم وقيل يحث بواحدة على قاعدة التحث بالبعض ذكره القرافي ولعل وجه قول ابن القاسم انه كقول خليل في العتق وان قال ان دخلتها فدخلت واحدة فلا شيء عليه فيها اه والفرق بين المستلذين انهن في المسئلة الاولى اجنبيات وفي الثانية نساؤه وليس قوله ان تزوجتكن مثل قوله من تزوجتها منكن بل

(١١٠)

يلزمه في هذه لكل من تزوجها فمن كفارة لاهام يمينه وخطاب كل واحدة وفي المسئلة الاولى قد أوقع الظهار على جميع النساء فأجزأه كفارة واحدة اه بتصرف وحذف وبالجملة فاصل مذهبا الحاق الظهار باليمين بخلاف الشافعي فان أصله الحاقه بالطلاق في الرهوني قال أبو الحسن عند قول المدونة ومن ظاهرا من أربع نسوة في كلمة واحدة فكفارة واحدة تجزئه مانصه وقال الشافعي عليه لكل واحدة منهن كفارة كما لو قال لمن أتان طواقي للشيخ فهو على طرفين واسطة الطلاق طرف واليمين طرف والظهار وهو الواسطة فيه شائبة لشيء اليمين بالله وهو اتحاد الظهار وشائبة لشيء الطلاق وهو تعدد المظاهر منهما ابن بونس ودليلنا قوله تعالى والذين يظاهرون من

كوجوب الوضوء على من بال ولا مس وأمدى فان كل واحد منهما اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء وكاجبار الاب لابنته البكر معلل بالصغر والبكارة على الخلاف في ذلك فاذا اجتمعت ترتب الحكم الذي هو الاجبار وان انفرد الصغر وحده ترتب الحكم واجبرت الصغيرة الثيب على الخلاف في ذلك وتجبر البكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان وجدنا صاحب الشرع لا يرتب الحكم مع كل واحد منهما قلنا هي علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل العمد العدوان فهذا يعلم الفرق بين هاتين القاعدتين وهو ضابطهما وتحريهما

الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط

فان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه فلتنبس قاعدة جزء العلة بقاعدة الشرط والفرق بينهما ان الشرط مناسبتة في غيره كما تقدم تقريره في الحول في الزكاة وجزء العلة مناسبتة في نفسه كجزء النصاب مشتمل على جزء الغنى في ذاته وكأحد اوصاف القتل العمد العدوان مشتمل على مناسبتة للعقوبة في ذاته فهذا يعرف كل واحد منهما فيقضى عليه بأنه جزء علة أو شرط

الفرق التاسع بين قاعدتي للشرط والمانع

ان الشرط لا بد من تقدمه قبل الحكم وعدمه يوجب العدم في جميع الاحوال التي هو فيها شرط وأما المانع فهو قد وقع في الشريعة على ثلاثة أقسام * القسم الاول ما يمنع ابتداء الحكم واتهاء كالرضاع فانه يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرأ عليه بأن يتزوجها في المهد وترضع من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح بينهما * والقسم الثاني يمنع ابتداء الحكم دون استمراره كالاستبراء فانه يمنع ابتداء العقد على المستبراة فان طرأ على النكاح بأن نكحها على الزنى يجب احتبرائها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالتولد من الزنى ولانه يلاعن حينئذ اذ اتين له ان الولد من الزنى وتجب عليه المالاغنة ولا يبطل النكاح فهذا يمنع ابتداء النكاح فقط * والقسم الثالث يختلف فيه هل يلحق بالاول فيمتنع فيهما أو بالثاني فلا يمتنع التماضي بخلاف المبادي وله صور * الصورة الاولى وجدان الماء يمنع من التيمم ابتداء على الصحيح فان طرأ الماء بعد الدخول في الصلاة فهل يبطلها أم لا فيه خلاف بين العلماء * الصورة الثانية الطول يمنع من نكاح الامة ابتداء على الصحيح فان طرأ الطول بعد نكاح الامة فهل يبطله أم لا خلاف الصورة الثالثة وضع اليد على الصيد يمنع منه الاحرام ابتداء فان تقدم وضع اليد على الصيد في زمن الحل ثم طرأ الاحرام المانع فهل يمنع من استمرار وضع اليد على الصيد خلاف فقيل يجب ارساله وقيل لا يجب

الفرق

نسأهم الآية لجميع النساء اذا ظاهر منهن الرجل فانما عليه كفارة واحدة ولأن الظهار يمين يكفر كالايلاء وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم كفر عن يمينك فدل انه يمين كالايلاء الشيخ ولأن المراعي قول القائل كالميمين بالله تعالى اه منه بلفظه اه وقول الاصل والفقهاء يقتضي عدم التكرار في جميع ما ذكر بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقدم تقريره في فرق الانشاء والاخبار لكن لما اشتهر لفظ الظهار في موجب الكفار ولو ظلت الكفارة في مقصد المظاهر كأنها حقيقة عرفية فيكون قد التزم تكرارها في كلمة كلها وأي فانها ما للحكم على كل واحد واحد وأشار بمن فيمن دخلت منكن الى التبعض فكأنه قال على

الكفاية في كل بعض منكن وأى الأفراد وأما كل فهمي ظاهرة في الإحاطة والشمول والكل في بعض أحوالها ألا ترى ان الذي اذا تقدم عليها كان معناها الكل فعني ما قبضت كل المال انك لم تقبض الجميع بل البعض اه بتلخيص هو معنى أبضا على ما تقدم وقد علمت ما فيه ولا يقوى فرق بين كلما وكل وفي تلك المسائل كلها وفي الفرق بينهما نظر ظاهر مما قدمناه فأنمل ذلك والله أعلم ﴿المسئلة السابعة﴾ اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعند الشافعي رحمه الله تعالى يبقى التعليق حتى ينز وجهها بعقدتان نظر الأمرين الاول ان وجود المشروط بدون شرطه خلاف الاجماع الثاني (١١١) ان لفظ التعليق لا يقتضي تخصيص

المعلق بالطلاق المملوك ولا سيما على قاعدة مالك من صحة التعليق قبل الملك في ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا وعند مالك رحمه الله تعالى لا يبقى التعليق حتى ينز وجهها بل تنحل يمينه نظرا لأمرين أيضا الاول قاعدة ان صاحب الشرع لما جعل للملك التعليق على دخول الدار مثلا جعل له حل ذلك التعليق بالنجيز خاصة فاذا نجيز بطلت شرطية الدخول للطلاق فما وجد المشروط دون شرطه قط * الثاني ان لفظ التعليق يقتضي التصرف في المملوك فقط لان طلاق المرأة انما يكون مما هي موثوقة فيه وليست هي موثوقة الا في عصمتها الحاضرة دون غيرها الا بدليل الاصل عدمه على انه يلزم على مال الشافعي ان يكون الزوج مال كالتس طلاقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي أجمع

﴿الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع﴾

فان القاعدة ان عدم المانع يعتبر في ترتيب الحكم ووجود الشرط أيضا معتبر في ترتيب الحكم مع ان كل واحد منهما لا يلزم منه الحكم فقد عدم الحيض ولا نجب الصلاة ويعدم الدين ولا نجب الزكاة لاجل الانغاء في الاول وعدم النصاب في الثاني وكلاهما يلزم من فقدانه العدم ولا يلزم من تقرر وجوده ولا عدم فهم في غاية الالتباس ولذلك لم أجد فقيه الا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بين عدم المانع والشرط البتة وهذا ليس بصحيح بل الفرق بينهما يظهر بتقرير قاعدة وهي ان كل مشكوك فيه ملاني في الشريعة فاذا شككنا في السبب لم نرتب عليه حكما أو في الشرط لم نرتب الحكم أيضا أو في المانع رتبنا الحكم فالاول كما اذا شك هل طلق أم لا بقيت العصمة فان الطلاق هو سبب زوال العصمة وقد شككنا فيه فستصحب الحال المتقدمة واذا شككنا هل زالت الشمس أم لا لنجب الظهر ونظائره كثيرة وأما الشرط فكما اذا شككنا في الطهارة فانا لا تقدم على الصلاة وأما المانع فكما اذا شككنا في أن زيد اقبل وقائه ارتد أم لا فانورث منه استصحابا للاصل لان الكفر مانع من الارث وقد شككنا فيه فنورث فهذه قاعدة تجمع عليها وهي ان كل مشكوك فيه يجعل كالعدم الذي يجزم بعده * فان قلت كيف تدعى الاجماع في هذه القاعدة ومذهبك أن من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة ان الوضوء يجب فلم يجعل ملك المشكوك فيه كالتحقق العدم بل هذا مذهب الشافعي رضي الله عنهم أجمعين * قلت القاعدة تجمع عليها وانما انعقد الاجماع هنا على مخالفتها لاجل الاجماع على اعتبارها وبيان هذا الكلام مع انه مستغلق متناقض الظاهر أن الاجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة والبراءة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مبرر اجماعا والقاعدة ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ضرورة فالشك في الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة سبباً مبرراً فان اعتبرنا هذه الصلاة سبباً مبرراً كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالتحقق العدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها وان اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصيره كالتحقق العدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها فكل المذهبين يلزم عليه مخالفة القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا الفرع لا يساعد على أعمالها واعتبارها من جميع الوجوه وانه لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح اذ لا بد من المخالفة لهذه القاعدة فان الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد وانعقد الاجماع على ان الوسائل أخفض رتبة من المقاصد فكانت العناية بالصلاة والغناء المشكوك فيه وهو السبب المبرر منها أولى من رعاية الطهارة والغناء الحدث الواقع لها فظهر ان هذا الفرع لا بد فيه

الناس عليه انه انما يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه لئلا إذا أجمع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يقع في المعلق بعد شرط ﴿المسئلة الثامنة﴾ الشرط ثلاثة أقسام ما لا يقع الادفعة واحدة كالنية وما لا يقع الامتدراج كالحول وقراءة السورة وما يقبل الأمرين وعلى كل اما أن يكون الشرط وجود هذه الحقائق فيكون المعبر من الاول اجتماع أجزائه ووجوده في زمن واحد لا يمكن ذلك ومن الثاني وجود آخر أجزائه لانه الممكن فيه اما وجود الحقيقة بجملة أجزائها فذلك مستحيل ومن الثالث كل من الاجتماع أو الافتراق لا خصوص اجتماع جميع أجزائه في زمن واحد خلافاً للفخر الرازي في الحصول اذ لا فرق عراقي قوله ان أعطيتني عشرة

في المحصول حتى عند استعمال

(١١٢)

دراهم فانت حين ان يعطيا مجموعهم اودرهما بعد درهم بل بعد اهل العرف والعادة ان من اعطى كل يوم درهما فاعطى عشرة في عشرة ايام انصاعط لعشرة والايمان بحمولة على العرف بل يصدق ايضا لغة على معطى العشرة الدراهم في عشرة ايام انه معطى لعشرة فان مسبى اعطائه العشرة اعم من كونه بصفة الاجتماع والافتراق واما ان يكون الشرط عدم هذه الحقائق فان جعل المعلق للشرط عدمها بلم أو بما الموضوعين لنفي الماضي أو بما بليس الموضوعين لنفي الحال كان المعبر من جميع هذه الحقائق مطلق العدم في مطلق الزمان كما قال الرازي في المحصول حتى عند استعمال

لا يفهم منه استيعابه العدم لجميع أجزاء السنة حتى لو قرأها في آخر السنة صدق حصول قراءتها ولم يكن الشرط متحققا وان جعل عدمها بلا أو بلم الموضوعين لنفي المستقبل كان المعبر من الجميع استغراق العدم لجميع أزمنة العمر والزمن الذي عينه المعلق لان مطلق العدم في مطلق الزمن خلافا للرازي في المحصول فقد نص بسبويه وغيره على ان لا ولن موضوعان لعموم نفي المستقبل وأن لن أبلغ في عموم النفي للمستقبل

(المسئلة التاسعة) وجه استدلال جميع الفقهاء بقوله نعمالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله على اشتراط المشيئة عند النطق بالافعال مع ان الآية ليس فيها ما يدل على التعليق لامطابقة ولا التزاما فان الا للاستثناء لا للتعليق وان هي الناعبة لا الشرطية هو ان في الآية

من مخالفة هذه القاعدة جز ما فذلك انعقد الاجتماع على مخالفتها لاجل اعتبارها بحسب الامكان وانما يبقى النظر في مخالفتها من أى الوجوه أولى وقد ظهر ان مذهب مالك أرجح في مخالفتها فظهر حينئذ ان القاعدة مجمع عليها وان الضرورة دعت لمخالفتها في هذا القرع وتعدت مراعاتها فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول لو كان عدم المانع شرطا لاجتماع التقيضان فيما اذا شككنا في طريان المانع وبيانه ان القاعدة ان الشك في أحد التقيضين يوجب الشك في الآخر بالضرورة فمن شك في وجود زيد في الدار فقد شك في عدمه من الدار بالضرورة فالشك في أحد التقيضين يوجب الشك في الآخر فاذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فنقول قد شككنا في الشرط أيضا فاذا اجتمع الشك في المانع والشرط اقتضى شكنا في الشرط الذى هو عدم المانع أن لا ترتب الحكم بناء على ما تقدم واقتضى شكنا في المانع ان ترتب بناء على ما تقدم في القاعدة فترتب الحكم ولا ترتبه وذلك نجع بين التقيضين وانما جاء هذا المحال من اعتقادنا ان عدم المانع شرط فيجب أن نعتد انه ليس بشرط واذا كان ليس بشرط ظهر الفرق بين عدم المانع والشرط وهو المطلوب

الفرق الحادى عشر بين قاعدة نفي توالى أجزاء المشروط مع الشرط

وبين توالى المسببات مع الاسباب

بنصب المثال وتحقيق البحث في ذلك فاذا قال ان نزوجتك فانت طالق وانت على كظهر أمى فتزوجها لزمه الطلاق وبانت منه وحرمت عليه به ولزمه الظهار أيضا فاذا عقد عليها لا يطؤها حتى يكفر واذا قال لها أنت طالق ثلاثا وأنت على كظهر أمى لم يلزمه الظهار لانه قد تقدمه تحررهما بالطلاق فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت لكذبه كما تقدم أول الكتاب في الفرق بين الانشاء والخبر في صورتين تقدم التحريم ولزمه الظهار في احدي الصورتين دون الاخرى والسرى في ذلك الفرق بين قاعدة نفي ترتيب المشروطات مع الشروط وترتيب المسببات مع الاسباب وذلك ان القائل اذا قال ان دخلت الدار فامرأتى طالق وعبدى حردخل الدار فانه لا يمكن أن نقول لزمه الطلاق قبل العتق ولا العتق قبل الطلاق بل وقعا مرتبين على الشرط الذى هو دخول الدار من غير ترتيب فلم يتعين تقديم أحدهما ولو قال لعبدى أنت حر ثم قال لامرأتى أنت طالق لجزمنا انه طلق بعد العتق وان العتق متقدم لان تقديم سبب للعتق هو قوله أنت حر اقتضى تقدم العتق لانه مسببه فكذلك اذا قال ان

قال (الفرق الحادى عشر بين قاعدة نفي توالى أجزاء المشروط مع الشرط وبين توالى المسببات مع الاسباب) * قلت جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله لانه قد تقدمه تحررهما بالطلاق فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا تلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت لكذبه فانه مبنى على ما سبق له

نزوجتك

حذفوا المحذوف هو المستثنى منه والمستثنى الذى هو حال من مفعول القول عاملة في ان بعد حذف

الجار الذى هو الباء لحذفه معها كثيرا والتقدير ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا في حال من الاحوال الامة ملقبان يشاء الله فيكون النهى المتقدم مع الا المتأخرة عنه قد حصرا القول في هذه الحال دون سائر الاحوال فتختص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم وترك المحرم واجب وليس هناك شيء يترك به الحرام الا هذه الحال فتكون واجبة فهذا مدرك الوجوب وأما مدرك التعليق فهو قولنا ملحقا فانه يدل على انه تعلق في تلك الحال وان الامر بالتعليق على المشيئة عند الوعد بالافعال كما ان قولك لا تخرج الاضاحا كما يفيد

الامر بالضحك حالة الخروج ومن هنا علم ان قوله لامرأته عقلت طلاقك على دخول الدار بمنزلة قوله لها ان دخلت الدار فانت طالق
 أو انت طالق ان دخلت الدار في كونها تطلق بدخول الدار بخلاف قوله لها جعلت دخول الدار سببا لطلاقك فانها لم تطلق بدخول الدار
 الا ان يريد جعل التعليق لان صاحب الشرع انما جعله ان يجعل دخول الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة
 فان أراد نصبه بغير التعليق كما جعل صاحب الشرع الزوال سببا لجوب الظهر والهلل سببا لجوب الصوم فليس ذلك فافهم ذلك
 ❦ المسئلة العاشرة ❦ الاصل في الشرط اللغوي ان يكون للتعليق (١١٣) أى جعل المعلق عليه سببا في المعلق

يلزم من وجوده الوجود
 لذاته ومن عدمه العدم
 لذاته كما امر ولولم تتحقق
 بينهما مناسبة وقد يأتي
 للتعليق أى جعل المعلق
 عليه علة غائية للمعلق بحيث
 يوجد المعلق لاجله ولا
 ينتفى المعلق عند انتفائه
 مع تحقق المناسبة بينهما
 فيعلم انه ليس هو الشرط
 في التعليق كما في قوله تعالى
 واشكر وانعمة الله ان
 كنتم اياه تعبدون فان
 معنى الكلام انكم موصوفون
 بصفة تحت على الشكر
 وتبعث عليه وهي العبادة
 والتدلل فافعلوا الشكر
 فانه متيسر لوجود سببه
 عندكم والشكر واجب مع
 العبادة ومع عدمها وكما
 قوله عليه الصلاة والسلام
 من كان يؤمن بالله واليوم
 الآخر فليكرم ضيفه فان
 معناه ان تصديق الوعد
 والوعيد في ذلك حاث عليه
 والا فالكفر على الصحيح
 من خطابه - م بفروع

تزوجت فانت طالق وانت على كظهر أى لا نقول ان الطلاق تقدم على الظهار حتى يمنع بل الشرط
 اقتضاهما اقتضاء واحد فلا ترتيب في ذلك بخلاف قوله أنت طالق ثلاثا وأنت على كظهر أى تقدم
 سبب التحريم الذي هو الطلاق الثلاث ففضيلتها تقدم على الظهار فغنه فظهر الفرق بين ترتب أجزاء
 الشرط (١) ومسببات الاسباب وانما نظير المشر وطأت بشرط واحد المسببات لسبب واحد لا المسببات
 لاسباب عديدة كما نقول اذا قال أنت طالق ثلاثا هذا اللفظ سبب تحريمها لا بعد زواج وسبب لا باحة
 أخها ولا نقول ان أحد الحكمين متقدم على الآخر ولا بعده

❦ الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية

والترتيب بالحقيقة الزمانية ❦

قد التبس الفرق بينهما على جمع كثير من الفضلاء و وقعت مباحث ردية بناء على اللبس بينهما وتقرير
 الفرق ان الزمان أجزاء سيالة مترتبة بذاتها عاقل مستحيلة الاجتماع فلا يتصور أن يوجد أمس الدابر
 مع اليوم الحاضر ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وان قل مع غيره من الأجزاء الزمانية
 واذا كان الزمان مرتب الأجزاء والأفعال والأقوال واقعة في الزمان ومنقسمة على أجزائه فالواقع
 في الزمان الماضي من الأقوال والأفعال متقدم على الواقع في الحاضر والمستقبل والواقع منها في
 الحاضر متأخر عن الماضي ومتقدم على المستقبل وكذلك القول في كل جزء من أجزاء الزمان انه اذا
 اشتمل على قول أو فعل كان ذلك القول أو الفعل متقدما على الواقع في الزمان الذي بعده ومتأخرا
 عن الواقع في الزمن الذي قبله فظهر ان ترتيب أجزاء الزمان يقتضى ترتيب الأقوال والأفعال الواقعة
 فيها وان الواقع في المرتب مرتب عقلا لا بوضع لغوي اقتضى ذلك بل ذلك بالعقل الصرف وأما الترتيب
 بالادوات اللفظية فهو بالفاء وثم وحتى والسين وسوف ولم ولولين وما ونحوها فاذا قلت قام زيد
 فعمر وكان قيام زيد متقدما على قيام عمرو وأثم عمرو فكذلك مع تراخ أوقام القوم حتى عمرو يقتضى
 أيضا تراخ قيام عمرو بسبب ان حتى خوف غاية والقاعدة ان المغيلا بدأن ثبت قبل الغاية ثم يصل إليها
 كقولك سرت حتى طلع الفجر فالسير ثابت قبل الفجر متكررا الى طالع الفجر وكذلك شأن جميع
 الغايات واذا كان قيام عمر وغاية وغاية الشئ طرفه وآخره فيكون متأخرا عن الاول ضرورة واذا

من ان الظاهر خبر وقد تقدم انه فيه نظر قال (الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية
 والترتيب بالحقيقة الزمانية) ❦ قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح غير انه ذكر في مثل قاعدة ما لا يستقل
 بنفسه من الكلام ان له عشرة مثل فذكرها لكنه زاد عند تعدادها التمييز والبدل ولم يذكر مثالهما

(١) الصواب المشروط

(١٥ - الفروق - ل)

الشريعة مأمورون باكرام الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب
 والسنة ومنه قولك أظعن ان كنت ابني اذلا تشك في بنوته بل تنبيه على الصفة الباعثة على الطاعة ❦ المسئلة الحادية عشر ❦
 قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقين فلا تخضعن بالقول بهتلمن وهو الاسبق الى الفهم ان يكون المراد تفضيلهن بشرط
 التقوى والمعنى ان اتقين الله فلا تنفسن بجماعة من النساء فان كن أعظم فان اتقين شرط حذف جوابه لدلالة ما قبله عليه وقوله فلا
 تخضعن بالقول كلام مستأنف للارشاد والتوبيخ بجعل طلب الدنيا والميل الى ما يميل اليه النساء بعده عن مقامهن بمنزلة الخروج من

التقوى ويحتمل وعليه جماعة من أرباب علم البيان وأهل التفسير ان يكون المراد تفضيلهن على النساء مطلقاً من غير شرط ويكون الوقف على قوله لسن كأحد من النساء ويبدأ بالشرط ويكون جوابه مابعد وهو قوله فلا تنخصن بالقول دون ما قبله قيل وهذا الاحتمال أبلغ في مدحهن لانهن متقيات وهو صحيح لو ان الآية وردت للمدح لكنها لم ترد لذلك بل المراد منها دواهن على التقوى ﴿المسئلة الثانية عشر﴾ اذ لم يصح جعل مابعد الشرط من الكلام المنطوق به جواباً لكونه ماضياً مثلاً والماضى لا يعلق على المستقبل كان الجواب محذوفاً والمذكور (١١٤) دليلاً على قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى وان يكذبوك فنقل

فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله سبب لتسليته وقائم مقامه ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى ﴿المسئلة الثالثة عشر﴾ العبرة عند الفقهاء والاصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيستدلون أبداً بظاهر العموم وان كان في غير مورد سببه في العز يز على الجامع الصغير عند حديث الدارقطني في السنن عن جابر بن عبد الله وصححه ابن خزم أبداً بما بدأ الله به مانسه أى في القرآن فيجب عليكم الابتداء في السعي السفاوذا وان ورد عن سبب لكن العبرة بعموم اللفظ اه قال الحنفى قاله صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لمن سأله في السعى أنبدأ بالصفا أو بالمروة وفي رواية أبداً وفي أخرى نبداً اه فيكون دليلاً على وجوب البداءة بالبسملة ثم بالجدلة في

قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو وكان قيام زيد قبل قيام عمرو وعمرو بعده لان سوف أكثر تنفيساً من السين واذا قلت لم يقيم زيد ولا يقوم عمرو ولن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضى وعدم قيام عمرو في المستقبل فقدرت بـ العدمان بسبب ان لن ولا موضوعان لن في المستقبل ولم ولا موضوعان لن في الماضى وما وليس موضوعان لن في الحال ولما كان الماضى والحال والمستقبل مترتبة كان اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دال على الترتيب بالنسبة الى الآخر فتأمل ذلك فهذا هو الترتيب الذى لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوى ووربما اختلفت فيه اللغات ووربما تبدلت بالنقل العرفى والعقل لا يقبل الاختلاف ولا التبديل اذا تقرر الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية وبين الترتيب بالادوات اللفظية فاذا كرر ثلاث مسائل دالة على هاتين القاعدتين وأوجه الصواب في تلك المسائل ومن وافق القواعد ومن خالفها ﴿المسئلة الاولى﴾ قال مالك رحمه الله تعالى اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق أنت طالق أنت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال الشافى لا يلزمه الاطلاق واحدة وهو الحق واتفق الامامان على انه اذا قال أنت طالق فانت طالق أو أنت طالق في غير المدخول بها لا يلزمه الاطلاق واحدة قال مالك رحمه الله وفي النسق بالواو اشكال فحصل له فيها توقف ولم يتوقف الشافى رضي الله عنه بل ألزم في الواو اطلاق واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضى الترتيب كما تقدم تقريره فقد بان ان بالطلاق الاولى قبل نطقه بالطلاق الثانية فلا يلزم لاجل اليقونة كما لو قال فانت طالق ولا ينبغي أن يثبت في الواو حينئذ اشكال أصلاً بل يحزم بتقدم مانطق به قبلها على مانطق به بعدها فتبين فلا يلزمه غير الاولى المعطوف عليها بالواو ودون لمعطوفة بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذى لا تنسج مخالفته وأما قول الاصحاب انه طلق بالاولى ثلاثاً ففسره بعد ذلك أو بالقياس على قوله أنت طالق ثلاثاً فان الثلاث تعتبر باتفاق ويلزمكم بقوله أنت طالق ثلاثاً فان مقتضى مذهب الشافى أن لا يلزمه الثلاث لانها بان بقوله أنت طالق ان تبين فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثاً شيئاً والجواب عن الاول ان الكلام في هذه المسئلة مع عدم التنية فقولهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل ان نوى انعقد الاجماع بين الامامين على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعاً وأما القياس على قوله مع عدم نيته أنت طالق ثلاثاً فباطل أيضاً بسبب فرق عظيم ماخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو ان كل لفظ لا يستقل بنفسه اذا لحق لفظاً مستقلاً بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذا القاعدة عشرة مثل ﴿المثال الاول﴾ اذا قال له عندى عشرة الاثنين لا يلزمه الا ثمانية مع ان الافارير عند الحكماء في غاية الضيق والخرج ولا تقبل فيها النيات ولا المجازات وماسببه الا ان قوله عندى عشرة وان كان كلاماً مستقلاً بنفسه غير انه لحقه قوله الا اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل فيضرب الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقراراً بالثمانية فقط ولما اعتبر اللفظ الاول

الكتب العلمية والا كان لفظ الامر مستعملاً في حقيقته ومجازه أو بما يعبر بها فافهم والصحيح على انه لا يجب ان يستثنى من ذلك ما اذا كان السبب شرطاً خلافاً للشيخ عز الدين ابن عبد السلام القائل بذلك الوجوب مستدلاً بأن الواو بين في قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للواو بين غفورا وان كان عاطف على كل أبواب ماضياً وحاضراً أو مستقبلاً الا انه يجب ان يتخصص بنالان القاعدة الشرعية ان صلاحنا لا يكون سبباً للغفرة في حق غيرنا من الامم فيتعين ان يكون التقدير ان تكونوا صالحين فانه كان للواو بين منكم غفورا اذ لا دليل له في هذه الآية لانها من قبيل ما حذف جوابه كافي المسئلة قبلها والتقدير ان تكونوا

صالحين فابشر وافاته كان للاولاين غفورا وكان هناللا استمرار افاته أمدح وهذا الموضوع موضع تمدح ﴿المسئلة الرابعة عشر﴾

الشرط اللغوي كما يستعمل في الترتيب على سبيل الحقيقة اللغوية اذالم يرد به الحصر فيكون شرطا معنويا يلزم من عدمه العدم بل سببا معنويا كما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كما في ان دخلت الدار فانت طالق كذلك يستعمل في اثبات الحصر على سبيل الحقيقة اللغوية متى أريد به الحصر فلا يفيد الترتيب ولا يكون شرطا معنويا يلزم من عدمه عدم الشرط بل لا يتوقف الشرط عليه حينئذ أصلا كما في قوله تعالى فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان فقد أجمع (١١٥) الامتة على جواز شهادة الرجل والمرأتين عند وجود

الرجلين وان عدمهما ليس شرطا معنويا وكافي قولنا وان لم يكن العددين وجافهوه فرد وان لم يكن فردا فهو زوج وان لم يكن هذا جادا فهو امانات أو حيوان وان لم يكن هذا الحيوان ناطقا فهو بهيم فان عدم الزوجية عن العددين وان كان شرطا في ثبوت الفردية له وكذلك بقية النظائر الا ان اثبات شرطية عدم الزوجية في الفردية وعدم الفردية في الزوجية مثلا في هذه العلاقات ليس هو مراد الناس بل كل من الزوج والفرد زوج وفرد في نفسه لذاته من غير شرط وانما مراد الناس هنا بيان انحصار تلك المادة في المذكور بمعنى ان لم يكن الواقع من العدد ما هو زوج تعين ان يكون الواقع مأهوه فرد وبالعكس ولذا لا يقولون ذلك الا فيما يصح فيه الحصر لا فيما لا يصح فلا يقولون

على سبيل الاستقلال ﴿المثال الثاني﴾ قول الخالف والله لا ليست ثوبا كتنا لا يبحث بغير الكتان اجاعا مع ان قوله لا ليست ثوبا عام في ثياب الكتان وغيرها فاذا نطق بقوله كتنا و وصف العموم بهذه الصفة المتضمنة للتخصيص ولانثية اخنص الحنث بثياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا ليست ثوبا وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه كتنا وهو لفظ مفرد لا يستقل بنفسه فصار الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان وغـ ير ثياب الكتان لم ينطق بها طريق من الطرق فلا يبحث بها ﴿المثال الثالث﴾ قول القائل والله لا كلمته حتى يعطيني حتى فاعطاه حقه ثم كلمه لا يبحث اجاعا بسبب ان قوله لا كلمته وان كان يقتضي استغراق الزمان الى آخر العمر فقد لحقه قوله حتى يعطيني حتى وهو لفظ لونه نطق به وحده لم يستقل بنفسه فلما لحق ما هو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البتة باللفظ من غيرنية ﴿المثال الرابع﴾ قوله والله لا كلمتك ان جئتني في الدار أو أنت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول للدخول اجاعا بسبب ان قوله أنت طالق ثلاثا وان كان كلاما مستقلا بنفسه لكنه لما لحق به ما لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه ﴿المثال الخامس﴾ لوقال اقتلوا المشركين في شهر رمضان لا تخص قتلهم بربضان ولولم يذكره ويقيد به لقتلوا في جميع السنة غير ان المجزور لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه وخصصه ﴿المثال السادس﴾ لوقال اقتلوا المشركين امام زيد لا تخص قتلهم بتلك الجهة ومن وجد في غيرها لا يقتل البتة لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿المثال السابع﴾ لوقال اقتلوا المشركين عراة لا تخص قتلهم بحالة العري ولولم ينطق به لقتلوا في جميع الاحوال لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿المثال الثامن﴾ ليقتل المشركون وزيدا أي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجدوا معه واللفظ قبل ذلك كان يقتضي قتلهم مطلقا لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿المثال التاسع﴾ اقتلوا المشركين اذهابا لفظكم فلا يقتلون بغير هذه العلة ولا بدونها وكانوا قبل ذلك يقتلون مطلقا لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ﴿المثال العاشر﴾ اقتلوا المشركين طلوع الفجر فيمتنع قتلهم في غير هذا الظرف وكانوا يقتلون قبل هذا القيد في جميع الظروف لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه وكذلك البدل والتمييز فهذه اثنا عشر * الشرط * والغاية * والاستثناء * والصفة * وظرف الزمان وظرف المكان * والمجزور * والمفعول معه * والمفعول من أجله * والحال * والبدل * والتمييز * فاذا وضحت هذه القاعدة بمثلها فنقول اذا قال أنت طالق ثلاثا فان ثلاثا تفسير لا يستقل بنفسه فيصير الاول غير مستقل بنفسه فلا يلزم به شيء ولا تبين قبل النطق

ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار البقي من الحيوان بعد الانسان في الفرس ولا يقصد الناس الشرطية الا الموطن الذي يقبل النقيض ولا يجزم العقل بوجوب ثبوت معناه له في نفسه وجوبا ذاتيا كما هنا وعلى هذا فالمراد في آية الشهادة انما هو انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد الرجلين في الرجل والمرأتين فانه لاحجة تامة من الشهادة في الشريعة الا الرجل والمرأتين هذا هو المجموع عليه وأما شهادة الصبيان وشهادة أربع نسوة عند الشافعي وشهادة المرأتين وحدهما فيما يفردان فيه كالولادة فهذه الآية حجة على بطلانها الا ان يقال ان الآية انما سيقفت في اثبات الديون والاموال لا الابدان وجميع هذه الصور في أحكام الابدان فالخصر حتى في الاموال ولم يخالفه

أحد ولا يدل على بطلان هذه الصور وأما الشاهد واليمين واليمين والنكول وغير ذلك فلم تكمل فيه الحجة من الشهادة بل أما الشهادة فيه البتة كاليمين والنكول أو بعضه شهادة كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة إلا بتدنيك الحجتين فإذا فرض عدم أحدهما تعين الحصر في الأخرى إذا عرفت هذا عرفت أن صيغة التعليق دالة على ما يعم الترتيب وغيره فهو أعم من الترتيب فلا يدل عليه الإبعادان تحتف بها قرائن إذ الدال على الأعم كالحيوان لا يدل على الأخص كالإنسان فلا يستقيم قول الفقهاء في الكفارات إذا ورد النص فيها بصيغة أو فهمي على التخيير كقوله تعالى فكفارته (١٦٦) أطعام عشرة مساكين من أوسط ما طعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وإذا ورد النص فيها

بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً قد يقال مرادهم بصيغة من الشرطية دالة على الشرط المعنوي الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لا مطلق الشرط اللغوي حتى يرد ما ذكره الله أعلم

﴿ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب ﴾

وقع بالمباينة بينهما في ثلاثة أحكام مع اشتراكهما في أن كل واحد منهما مفضلة بمعنى أنه ليس بأحد طرفي الاستناد * الحكم الأول لا يجوز تأخير النطق بالشرط في الزمان خلافاً لابن عباس في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة لأنه لما كانت الأشياء كلها موقوفة على مشيئة الله سبحانه كان الظاهر والغالب من حال

بقوله ثلاثاً وقوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الأول بالإيقاف والابطال فتبين بالاول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر أن هذه المسألة في غاية الاشكال في مذهب مالك رحمه الله وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه ويمنع التقليد فيها لوضوح بطلانها ﴿ المسألة الثانية ﴾ ما يروى أن خطيباً قال عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يس خطيب القوم أنت استدلت بهذا الحديث من يقول الواو للترتيب ولادليل فيه لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره بأن يرتب بالحقيقة الزمانية وإن ينطق بلفظ الله وألا يثم يذ كر الرسول عليه السلام تأتياً يحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام وللتعظيم وقد فات بسبب جمعهم في الضمير فلذلك ذمه لأنه لم ينطق بالواو فسقط الاستدلال بهذا الحديث ﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله عز من قائل إن الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضي الله عنهم نداءً بما بدأ الله به من يقول الواو للترتيب ولا حجة فيه لأن البداءة صرح بالتقديم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال هذا المستدل بأن البداءة مضافة لما ذكره من الواو

﴿ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره ﴾

فنقول الأفعال فسمان منها ما تكرر مصلحته بتكرره ومنها ما لا تكرر مصلحته بتكرره * فالقسم الأول شرعه صاحب الشرع على الاعيان تكثيراً للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر فإن مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاة والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب بآدابه وهذه المصالح تكرر كلما كررت الصلاة * والقسم الثاني كأنقاذ القرقي إذا شاله إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفياً للعبث في الأفعال وكذلك كسوة العريان وإطعام الجيعان ونحوهما فهذا ضابط القاعدةين وبه تعرفان وإذا كرر أربع مسائل

قال (الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح غير قوله يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل فإنه يحتمل أن يقال لا يكفي الظن فإن قيل يتعذر القطع * فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهيؤ والاستعداد أما بتحصيل الغاية فيتعذر فهنا يكفي الظن لا في المقدمات والمبادئ وغير إطلاقه لفظاً السقوط عمن لم يفعل فإن كان يريد أن الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض فليس ذلك بصحيح وإن أراد بلفظ السقوط أنه لم يجب عليه وأطلق اللفظ مجازاً فهو صحيح

لتحقيق

المتكلم أرادتها وإن تأخرت بخلاف بقية الشروط غيرها كما نقله الطائفة عن القرافي على محلي

جمع الجوامع ويجوز تأخير النطق بالاستثناء في الزمان على قول لابن عباس وغيره وإن حكى ابن رشد الإجماع على عدم جواز ذلك وأول ما ورد عن ابن عباس من إجازة الاستثناء بعد علم لقول الرهوني لكن ذلك غير مسلم انظر ما في ذلك من الأقوال في جمع الجوامع في أول مبحث المخصص نعم اشتراط الاتصال في الاستثناء متفق عليه في المذهب كما يظهر من كلامهم اه بتصرف (قلت) بل في شرح الهداية كما نقله شارح التحري الأصولي فإنه واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الأربعة اه ولفظ التحري يراد أن تأخر لم يعين

تعالى لبرأيوب عليه السلام أخذ الضغث ولم يقل صلى الله تعالى عليه وسلم فليكفر مقتصر الذلم يتعين مخلصا مع اختياره الايسر لهم دائما
بلا تفصيل بين مدة ومنوى وغيرهما وأيضا لم يحزم بطلاق وعناق وكذب وصدق ولا عقد ودفع أبو حنيفة عتب المنصور بلزوم عدم
لزوم عقد البيعة اه فن هنا قال الغزالي في المنحول والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك اه وقول بعض الشافعية يجوز تقليد
روايته في الايمان والتعاليق وغيرها في حق نفسه ويجوز تعليمها للعوام ولا يجوز الافتاء بها قال العطار عما لا ينبغي له الصدر خصوصا في
الطلاق لمزيد الاحتياط في الانكحة واضطراب الرواية عنه يقضى بعدم (١١٧) تحرير النقل وان فرض صحته فتأمل

اه قيل وسر الفرق بينهما
في هذا الحكم هو ان
الشروط اللغوية لما كانت
أسبابا كما تقدم بيانه
والسبب متضمن لمقصد
التكلم وهو المصلحة التي
لأجلها نصب شرطا وجعل
عدمه مؤثرا في العدم كان
الشأن فيه تعجيل النطق
بخلاف الاستثناء فإنه لما
لم يتضمن لمقصد التكلم
وإنما يخرج من الكلام
ماليس بمراد عما المراد
فهمه من المستثنى منه
ولعله لو بقي مع المراد ولم
يخرج لم يختل الحكم لم
يكن الشأن فيه ذلك وفيه
نظر من ثلاثة وجوه الوجه
الاول انا لانسلم ان عدم
النطق بالاستثناء لا يفوت
مقصدا بخلاف عدم النطق
بالشرط اذ لا شك في انه اذا
لم ينطق بالاستثناء فمقصد
واذا لم ينطق بالشرط فمقصد
نظير عدم النطق بالشرط
وليس كون كل واحد منهما

لتحقيق القاعدتين ﴿ المسألة الاولى ﴾ ان الكفاية والاعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران
في المنذوبات كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المنذوبات فهذه على
الكفاية والتي على الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاعلة وصلاة العيدين والطواف في غير
النسك والصدقات ﴿ المسألة الثانية ﴾ يكفي في سقوط المأمور به على الكفاية ظن الفعل لا وقوعه
تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقطت عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه
فعلت سقطت عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرى سقط الفعل عنهما سؤال اذا
كان الوجوب متقدرا على جميع الطوائف فكيف سقط عن من لم يفعل بفعل غيره مع ان فرض الكفاية
يقع في الفعل البدني والقاعدة ان الافعال البدنية لا يجزى فيها فعل أحد عن أحد وههنا جزأ كعلاوة
الجنابة والجهاد مثلا وكيف سوى الشرع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه ان السقوط ههنا ليس
بنيابة الغير كما ذكره السائل في القاعدة بل من قاعدة أخرى وهي سقوط الوجوب عن المكلف لعدم
حكمة الوجوب لان الغير ناب عن غيره فاذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب لانه لو بقي
لبقى لغير فائدة وحكمة لان الحكمة حفظ حياة الغريق وقد حصلت فلم يبق بعد ذلك حكمة يثبت
الوجوب لأجلها فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا النيابة والتسوية فبسبب السقوط عن الفاعل
فعله وعن غير الفاعل المعنى المذكور وأما التسوية بين الفاعل وغير الفاعل فبذلك الا في معنى السقوط
لا في الثواب بل الفاعل يثاب وغير الفاعل لا ثواب له على فعل الغير البتة نعم ان كان نوى الفعل فله ثواب
نيته ﴿ المسألة الثالثة ﴾ نقل صاحب الطراز ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط الفرض عنه
يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرده غير هذه القاعدة في جميع فروض الكفاية كمن يلحق
بمعجز الاموات من الاحياء والساعين في تحصيل العلم من الطلاب فان ذلك الطالب يقع فعله واجبا
وعلى ذلك بأن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقعت الا بفعل الجميع فوجب أن يكون فعل
الجميع واجبا لان الواجب يتبع المصالح ويختلث ثوابهم بحسب مساعيهم ﴿ سؤال ﴾ هذه المسألة تقض
كبير على حد الواجب بأي حد حددتموه فان هذا اللاحق بالمجاهدين وغيرهم كان له الترتك اجبا من
غير ذم والالوم ولا استحقاق عقاب ومع ذلك فقد وصفتم فعله بالوجوب فقد اجتمع الوجوب وعدم الذم
على تركه وذلك يناقض حدود الواجب كلها وهذا سؤال صعب فيلزم اما بطلان تلك الحدود او بطلان هذه
القاعدة والكل صعب جدا والجواب عن هذا السؤال ان نقول الوجوب في هذه الصور مشروط بالاتصال
والاجتماع مع الفاعلين فلا جرم ان ترك مع الاجتماع ثم والتترك مع الاجتماع لا يتصور الا اذا ترك الجميع
والعقاب حينئذ متحقق والقاعدة ان الوجوب المشروط بشرط يفتى عندا تنفاه ذلك الشرط فاذا كان منفردا

فضلة بمعنى انه ليس أحدر كني الاسناد بوجوب الاستغناء عنهما * الوجه الثاني كما قال ان الشرط اللغوي سبب والسبب لا بد ان يكون
مناسبا وما هو كذلك فشأنه تعجيل النطق به كذلك يقال في الاستثناء فيلزم ان يكون شأنه التعجيل ضرورة ان كلا منهما يتضمن
مقصد التكلم كما غلت * الوجه الثالث انه لو قال قائل أعط بنى تميم عند تمام هذه السنة وفي نفسه ان أطاعوا ثم لم ينطق به الا عند رأس
السنة عند الحاجة اليه لم يفت بذلك مقصد وكذلك في الاستثناء اعط بنى تميم عند تمام السنة وفي نفسه الا يزيدا ثم لم ينطق به الا عند رأس السنة
لم يفت مقصد وتكون صورة النطق بالشرط عند تمام السنة ان يقول مثلا ما أمرتك به من اعطاء بنى تميم عند رأس السنة انما ذلك

بشرط ان يطيعوا وصورة النطاق بالاستثناء ان يقول مثلاً ما أمرتك به من اعطاء بنى نعيم انما ذلك على ان تدع منهم زيدا وبالجملة فهذا الفرق ليس بالجيد * الحكم الثاني لا يجوز ان يرفع الاستثناء جميع المنطوق به ويبتل حكمه في نحوه عند عشرة الا عشرة يلزمه عشرة بالاجماع ومائة له القرافي عن المدخل لابن طلحة المالكي فيمن قال لامرأته انت طالتي ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين (١١٨) كافي على جمع الجوامع قال العطار عن شيخ الاسلام ان القرافي قال بعد نقله الاقرب

ان هذا الخلاف باطل لانه مسبق بالاجماع نعم صرح السيوطي في الاشباه والنظائر انه لو قال أوصيت له بعشرة الا عشرة كان رجوعا عن الوصية فانهم اه ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع كقوله أنن طسوالق ان دخلتن الدار فلا تدخل واحدة منهن فيبطل جميع الطلاق فيهن وأكرم بنى نعيم ان جاؤك فلا يجيء أحد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعلم الحكم الجميع * ووجه الفرق بينهما في هذا الحكم هو ان الابطال حالة النطق بالشرط غير معلوم فقد يقع الشرط في الجميع فلا يبطل من الكلام شيء وقد يفوت الشرط في الجميع فيبطل الجميع وقد يفوت البعض فيبطل البعض دون البعض فهذه الاقسام كلها محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال للكل

عنهم يكون شرط الوجوب مفقوداً فيذهب الوجوب ولا عجب ان يكون الوجوب مشروطاً بشرط الاتصال ومفقوداً عند الانفصال كما تقول لزيد ان اقصت بعصمة امرأتك أو بقرابة وجبت عليك النفقة وان انفصلت منها لانجب النفقة فان عاودتها وجبت وان فارقتها سقطت كذلك ايضاً ههنا متى اجتمع مع القوم الخارجين للجهاد تقرر الوجوب فاذا أراد أن يفارقهم قلنا لك ذلك فاذا فارقهم بطل الوجوب كذلك أبداً فاندفع السؤال فتأمل ذلك فالسؤال جيد والجواب جيد (المسألة الرابعة) مقتضى ما قررتم من ضابط قاعدة فرض الكفاية وقاعدة فرض الاعيان أن لا تكون صلاة الجنازة فرض كفاية وان تشرع اعادتها كما قال الشافعي رضي الله عنه فان مصلحتها المغفرة للبت ولم تحصل بالقطع * والجواب أن مصلحة صلاة الجنازة اما للمغفرة ظناً أو قطعاً والثاني باطل لتعذره فتعين الاول وقد حصلت المغفرة ظناً بالطائفة الاولى فان الدعاء مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنازة في فرض الكفاية وامتنعت الاعادة لحصول المصلحة التي هي معتمد الوجوب كما قاله مالك ولم يبق الا مصلحة تكثير الدعاء وهي مصلحة ندية غير ان الشافعي رحمه الله يساعده على أن صلاة الجنازة لا يتنفل بها ولا تقع الا واجبة ولا تقع مندوبة أصلاً فامتنعت الاعادة وكانت هذه القاعدة وهي تعذر الندب فيها حجة عليه (الفرق الرابع عشر بين قاعدة المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها) *

وتحرير الفرق بينهما ان المشاق قسمان احدهما لا تنفك عنه العبادة كالوضوء والغسل في البرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك فهذا القسم لا يوجب تخفيفاً في العبادة لانه قرر معها * وثانيهما المشاق التي تنفك العبادة عنها وهي ثلاثة أنواع نوع في الرتبة العليا كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع فيوجب التخفيف لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة فلو حصلنا هذه العبادة لثوابها لذهب امثال هذه العبادة ونوع في المرتبة الدنيا كادنى وجع في اصبع

قال (الفرق الرابع عشر بين قاعدة المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها الى آخر ما قال في هذا القسم) * قلت التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو امر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفاً وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ثم يختص غيرها بمشاق بدنية وبعض تلك المشاق هو أعظم المشاق كما في الجهاد الذي فيه بذل النفس فيحسب ذلك انقسمت المشاق بالنسبة الى التكليف قسمين قسم وقع التكليف بما يلزمه عادة أو في الغالب أو في النادر وقسم لم يقع التكليف بما يلزمه فالقسم الاول لا يؤثر في العبادة لا باسقاط ولا بتخفيف لان في ذلك نقض التكليف والقسم الثاني يؤثر لانه ينقض التكليف قال (وثانيهما المشاق التي تنفك العبادة عنها وهي ثلاثة أنواع الى آخر النوع الثاني)

فتحصيل

ولا للبعض بخلاف الاستثناء الوارد على جميع الكلام بعد الناطق به نادماً مقدماً على المنزلة

القول وما لا فائدة فيه ولا يقول أحد ذلك في الشرط لعدم تعينه * الحكم الثالث بعم الشرط جميع الجمل المنطوق بها قيل اتفاقاً وقيل على الاصح وصحح قال في جمع الجوامع وعلى ذلك الاصح هو أولى بالعود الى الكل اه أى كل الجمل المتقدمة كافي المحلى قال العطار وأما المفردات ففي كلام ابن الحاجب وغيره ما يؤخذ منه الاتفاق فيها كما بين ذلك العلامة البرماوى ويعرف وجه الأولوية من فرق المحلى الآتي اه ولا يعم الاستثناء جميع الجمل المنطوق بها بل يحمل على الجملة الاخيرة على قول نحو أكرم بنى نعيم وأكرم القوم واخلع عليهم

الازيدا نظرا للقول بان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه فلو عاد لجميع الجمل كما قاله الشافعي لزم ثوار دعوامل على معمول واحد نعم وجه الشافعية عود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بان العامل ما قبل الا لا بتقدير استثناء عقب ما قبل الاخيرة ويكون حذف من أحدهما دلالة الآخر عليه كما في العطار على محلي جمع الجوامع ووجه الفرق بينهما على هذا الحكم قيل هو ان الشرط اللغوي سبب متضمن لمقصد المتكلم وما هو كذلك فسانه أن يعم جميع الجمل كثيرا لمصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثناء فانه ليس متضمنا لمقصد المتكلم فلم يكن من شأنه ان يعم وقد علمت ما فيه وقال المحلى على جمع الجوامع (١١٩) هو ان الشرط له صدر الكلام فهو مقدم تقديرا لتوقف الشرط على تحققه وان تأخر في اللفظ بخلاف الاستثناء فانه متأخر في التقدير أيضا لتوقف الاخراج على وجود المخرج منه فلا يلزم من عود الشرط الى الجميع لتقدمه

فتحصيل هذه العبادة اولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة هذه المشقة * النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين فاقرب من العليا أوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجب وما توسط يختلف فيه لتجاذب الطرفين له فعلى تحرير هاتين القاعدتين تخرج الفتاوى في مشاق العبادات * فائدة قال بعض العلماء تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان في نظر الشرع أهم يشترط في اسقاطه أشد المشاق أو أعظمها فان العموم بكثرة يقوم مقام العظم كما يسقط التطور من الخبث في الصلاة التي هي أهم العبادات بسبب التكرار كثوب المرضع ودم البراغيث وكما يسقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء والحاجة اليه أو العجز عن استعماله وما لم تعظم مرتبته في نظر الشرع تؤثر فيه المشاق الخفيفة وتحرير هاتين القاعدتين يطرد في الصلاة وغيرها من العبادات وأبواب الفقه فكما وجدت المشاق في الوضوء ثلاثة أقسام متفق على عدم اعتباره ومتفق على اعتباره ومختلف فيه فكذلك تجد في الصوم والحج والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء والمشي في الوحل وغضب الحاكم وجوعهم المانعين من استيفاء الفکر وغير ذلك وكذلك الفرر والجهالة في البيع ثلاثة أقسام واعتبر ذلك في جميع أبواب الفقه * (سؤال) * مضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها فانا اذا سألنا الفقهاء يقولون ذلك

* قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين فاقرب من العليا أوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجب وما توسط يختلف فيه إلى آخر كلامه فيه) * قلت هذا كلام لبس بالمستقيم فانه بنى على التقسيم الى ثلاثة أقسام ثم آداه كلامه الى خمسة أقسام قسمان اولان وقسمان لاحتقان بهما ثم قسم هو الاخير وهو المتوسط ولا حاجة الى هذا الكلام وهو التقسيم الذي هو على هذا الوجه الذي لا يفيد وإنما الصواب انه ثلاثة أقسام أو ثلاثة أنواع متفق على اعتباره في الاسقاط أو التخفيف ومتفق على عدم اعتباره ومختلف فيه * قال (فائدة قال بعض العلماء تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان في نظر الشرع أهم يشترط في اسقاطه أشد المشاق الى آخر ما قاله فيها) قلت لم يجد مساق هذه الفائدة فان الظاهر من كلام الفقهاء ان بعضهم يعتبر في التخفيف من المشاق التي لا تستلزمها العبادات أشدها وهو الظاهر من مذهب مالك وبعضهم يعتبر من تلك المشاق أشدها وأخفها وهذه الفائدة أدى محصلها الى أن ذلك العالم قال بالتفصيل وهو اعتبار الاشد من المشاق دون الاخف فيما عظمت رتبته واعتبار الاشد والاخف فيما لم تعظم رتبته قال (وتحرير هاتين القاعدتين يطرد في الصلاة الى قوله واعتبر ذلك في جميع أبواب الفقه) * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (سؤال) * مضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها الى آخر جوابه

لا يكملها اه بتوضيح من العطار والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق السادس بين قاعدة توقيف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه * كوجوب الزكاة عند النصاب والحول قالوا النصاب سبب الزكاة والحول شرطها مع اشتراكهما في توقف وجوب الزكاة عليهما وانتفاءه عند انتفاء كل واحد منهما نظرا لكون السبب كالنصاب مناسباً في ذاته لاشتماله على الغنى ونعمة الملك في نفسه والشرط كالحول ليس مناسباً في ذاته بل في غيره لكونه مكملًا لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في جميع الحول بوضوح ذلك قاعدة ان الشرع تارة يرتب الحكم عقيباً أو صافاً تكون كلها مناسبة في ذاتها كالقتل للعدو والعدوان رتب الشارع القصاص عقيباً فيجعل مجموعهما على سببها

المجموعة وما لا يجب رجوع
ويسمى علة ناقصة هي
أجزاء العلة ووضح ذلك
قاعدة ان الحكم اذا ثبت
عقيب أوصاف فان رتب
صاحب الشرع ذلك الحكم
مع كل وصف منها فهي
علل مجموعة كوجوب
الوضوء على من بال ولا مس
وأمدى فان كل واحد منها
اذا انفرد استقل بوجوب
الوضوء وكاجبار الاب
لا يثبت معلل بالصغر والبكارة
على الخلاف مع ان كل
واحد منهما اذا انفرد ترتب
عليه الحكم الذي هو
الاجبار فتجبر الصغيرة
الثيب والبكر الكبيرة
المعسرة على الخلاف وان لم
يرتب صاحب الشرع الحكم
مع كل واحد منها فهي علة
واحدة مركبة من تلك
الاصناف كالقتل العمد
العدوان
الفرق الثامن بين قاعدة
جزء العلة والشرط
مع ان كل واحد منهما يلزم
من عدمه عدم الحكم ولا

(١٢٠)

لان الجميع مناسب في ذاته وثارة يرتبه عقيب أوصاف يكون بعضها مناسباً في ذاته دون البعض كالنصاب والحول رتب الشارع وجوب الزكاة عقيبهما فيجعل المناسب منهما في ذاته كالنصاب هو السبب والمناسب منهما في غيره كالحول هو الشرط والله سبحانه وتعالى أعلم
الفرق السابع بين قاعدة في أجزاء العلة والعلل المجمعة وهو ان ما يجب وجوده المعلوم كالحكم عند وجود كل واحد منهما بحيث يكون كل واحد منها هو جملة أو تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء بمعنى لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه ويسمى علة تامة هو العلة المجمعة وما لا يجب رجوع

يرجع الى العرف فيحيون على غيرهم ويقولون لا نجد ذلك ولم يبق بعد الفقهاء الا العوام وهم لا يصح تقليدهم في الدين ثم ان الفقهاء من جملة اهل العرف فلو كان في العرف شيء لوجدوه معلوماً لهم
أومعروفاً (جوابه) هذا السؤال له وقع عند التحقيق وان كان سهلاً في بادي الرأي وينبغي ان يكون الجواب عنه ان ما لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقريره بقواعد الشرع لان التقريب خبير من التعطيل فيما اعتبره الشرع فنقول يجب على الفقيه ان يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً وان كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً مثاله التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحدث الوارد عن كعب بن عجرة فاي مرض اذى مثله أو أعلى منه اباح والا فلا والسفر مبيح للقطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق (سؤال) آخر ما لا ضابط له ولا تحد يدور في الشرع على قسمين قسم اقتصر فيه على أقل ما تصدق عليه تلك الحقيقة فن باع عبداً واشترط أنه كاتب يكفي في هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج الى المهارة فيها في تحقيق هذا الشرط وكذلك شروط السلم في سائر الاوصاف وأنواع الحرف يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة منها والقسم الآخر ما وقع مسقطاً للعبادات لم يكتف في الشرع في اسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في اسقاطها فاما الفرق بين العبادات والمعاملات (جوابه) العبادات مشتملة على مصالح العباد ومواهب ذي الجلال وسعادة الابد فلا يلحق تقويتها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها ولذلك كان ترك الترخص في كثير من العبادات اولى ولان تعاطي العبادة مع المشقة أبلغ في اظهار الطوعية وأبلغ في التقرب ولذلك قال عليه السلام أفضل العبادات أحجزها أي أشقها وقال أجرك على قدر نصبك وأما المعاملات فتحصل مصالحها التي بذلت الاعواض فيها بمسمى حقائق الشرع والشروط بل التزام غير ذلك يؤدي الى كثرة الخصام ونشر الفساد واظهار العناد ويلحق بتحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر والفرق بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر والفرق بين أعلى رتب الصغائر وأدنى رتب

الكل
الفرق التاسع بين قاعدة الشرط والمانع وهو ان الشرط لا بد من تقدمه على الحكم وعدمه يوجب عدمه في جميع الاحوال التي هو فيها شرط والمانع في الشريعة على ثلاثة أقسام ما يمنع وجوده وجود الحكم ابتداء وانتهاء كالزناح يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرأ عليه بأن يتز وجهاً في المهد وتز من أمه فتصير أخته فيبطل النكاح بينهما وما يمنع وجوده وجود الحكم ابتداء

فقط كالاستبراء يمنع ابتداء العقد على المستبرأ أو لا يبطل النكاح إذا طرأ عليه بأن نكحه الزوجة على الزنا فيجب استبرأؤها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالمتولد من الزنا ولأنه يلاعن حينئذ إذا تبين له أن الولد من الزنا ونجب عليه المراجعة وما اختلف في كون وجوده يمنع وجود الحكم ابتداء وانتهاء كالاول أو ابتداء فقط كالثاني وله ثلاث صور * أحدها الماء يمنع وجوده من التيمم ابتداء وفي منعه بعد الدخول في الصلاة إذا طرأ عليه فيبطلها أم لا فلا يبطلها خلاف * الثانية الطول يمنع من نكاح الامة ابتداء على الصحيح وفي منعه بعد نكاح الامة إذا طرأ عليه فيبطلها أم لا فلا يبطلها خلاف * الثالثة الاحرام يمنع من (١٢١) وضع اليد على الصيدا ابتداء وفي منعه إذا طرأ على وضع

الكبائر وما الفرق بين أعلى رب الكبائر وأدنى رب الكفر وهذه مواضع شاقة الضبط عسيرة التحريرو وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتي عند حلول النوازل في الفتاوى والاقضية واعتبار حال الشهود في التجريح وعدمه وأنا ألخص من ذلك ما تيسر وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه فحظي منه معرفة أشكاله فإن معرفة الأشكال علم في نفسه وفتح من الله تعالى * فاقول إن الكبيرة قد اختلف فيها هل تختص ببعض الذنوب والمعاصي أم لا فقال امام الحرمين وغيره إن كل معصية كبيرة نظرا الى من عصي بها واكلهم كرهوا أن تسمى معصية الله تعالى صغيرة إجلالا لله تعالى وتعظيما لحدوده مع انهم وافقوا في الجرح انه لا يكون مطلقا للمعصية وإن من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة ومنها ما لا يكون قادحا هذا مجمع عليه وإنما الخلاف في التسمية والاطلاق وقال جماعة بل الذنوب منقسمة الى صغائر وكبائر وهذا هو الاظهر من جهة الكتاب والسنة والقواعد اما الكتاب فقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعل الكفر رتبة والفسوق رتبة ثانية والعصيان يلي الفسوق وهو الصغائر فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر وتسمى بعض المعاصي فسقا - ون البعض وأما السنة فقوله عليه السلام الكبائر سبع وعدها الى آخرها فخص الكبائر ببعض الذنوب وأما القواعد فلأن ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة تخصه بالاسم يخصه وعلى هذا القول الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت مفسدتها فيكون ضابط ما ترده الشهادة أن يحفظ ما ورد في السنة انه كبيرة فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة

به أن نفذ على مرتكبه الوعيد أشد ومنها ما ألزم عليه والعقوبة به أن نفذ على مرتكبه الوعيد أخف ومأراة يخالف في هذا أيضا أحد فلا خلاف إذا كان المعنيين متغيران وكل واحد منهما متفق عليه وإذا لم يكن خلاف في المعنى فلا يصح أيضا في اللفظ الأعلى الوجه الذي أشار اليه من كراهية تسمية معصية الله تعالى صغيرة إجلالا له وتعظيما لحدوده فيقول الأمر الى منع ذلك الاطلاق عند بعضهم إلا في محل تبين تفاوت الذم والعقاب أن نفذ الوعيد والى محو يزول ذلك الاطلاق معاقبة بعضهم قال (وقال بعضهم بل الذنوب منقسمة الى صغائر وكبائر الى آخر قوله تخصيص الكبائر ببعض الذنوب) * قلت ما أورده من الكتاب والسنة ظواهر ولعل المرام القطع في المسألة أن كان المراد المعنى وهو تفاوت الذم والعقاب قال (وأما القواعد فلأن ما عظمت مفسدته ينبغي أن يسمى كبيرة الى قوله والصغيرة ما قلت مفسدتها) * قلت القواعد المستفادة من الكتاب والسنة تقتضي القطع بالتفاوت بين الذنوب في الذم والعقاب أن نفذ الوعيد قال (فيكون ضابط ما ترده الشهادة أن يحفظ ما ورد في السنة انه كبيرة فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة) قلت ما قاله هذا صحيح

النضاب فكل من عدم الدين وعدم الحيض لا يلزم من تقرر وجوده ولا عدمه وإن لزم من فقدانه عدم فهم في غاية الالتباس حتى أنك لا تجد فقيها الا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بينهما البتة وهو ليس بصحيح لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين فيما إذا شككنا في طريق المانع

وذلك ان القاعدة ان الشك في أحد النقيضين يوجب الشك في الآخر بالضرورة فاذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فيجتمع الشك في المانع والشرط والقاعدة المجمع عليها ان كل مشكوك فيه ملحق في الشريعة فاذا شككنا في السبب أو في الشرط لم ترتب عليه حكما أو في المانع ترتبنا الحكم فاذا شك في الطلاق الذي هو سبب زوال العصمة لم ترتب عليه زوالها بل نستصحب الحال المتقدمة وكذا الشك في زوال الشمس يقتضي عدم وجوب الظهر ونظائره كثيرة واذا شككنا في الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة لم تقدم على الصلاة واذا شككنا في ردة زيد قبل

وقائه فاما نلغي منع الكفر من الارث ونورث منه استصحابا للاصل فيلزم حينئذ على قول هذا القائل ان ترتب الحكم ولا ترتبه وذلك جمع بين النقيضين فبطل اعتقاد ان عدم المانع شرط ووجب ان نعتقد انه ليس بشرط فظهر الفرق بين عدم المانع والشرط وهو المطلوب نعم محل مراعاة قاعدة الغاء المشكوك فيه اجماعا لمن جميع الوجوه اذ لم تتعذر مراعاتها كذلك والانعقاد الاجماع على مخالفتها في وجه لاجل اعتبارها بحسب الامكان في وجه آخر وذلك كما في فرع من شك في الحدث بعد تقرر الطهارة أو بوجوب مالك رحمه الله تعالى فيه الوضوء ولم يجعل المشكوك فيه (١٢٢) كانه تحقق لعدم مخالفته الشافعي في ذلك مع ان قاعدة ان الشك في الشرط كالطهارة

يوجب الشك في المشروط ضرورة كالصلاة وان الاجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة والبراءة للذمة من الواجب تتوقف على سبب مبرر اجماعا فان اعتبرنا هذه الصلاة المشكوك فيها بسبب الشك في شرطها التي هو الطهارة وجعلناها سببا مبررا كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالحقق لعدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها من الغاء كل مشكوك فيه وان اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم نصيره كالحقق لعدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها أيضا فكل المذهبيين يلزم عليه مخالفة تلك القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا الفرع لا يساعد على اعمالها واعتبارها من جميع الوجوه بل لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث

فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما أكبر الكبائر يا رسول الله فقال عليه السلام أن تجعل لله ندا هو خلقك قلت ثم أي قال ان تقتل ولدك خوفا أن يأكل مئتك قلت ثم أي قال أن تزاني حليلة جارك وفي حديث آخر اجتنبوا السبع الموبقات قيل وما هن يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الابالحي وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات وأكل الربا وشهادة الزور وفي بعض الاحاديث وعقوق الوالدين وفي حديث آخر واستحلل بيت الله الحرام وقال بعض العلماء كل ما نص الله عليه أو رسوله عليه السلام وتوعد عليه أو رتب عليه حدا أو عقوبة فهو كبيرة ويلحق به ما في معناه مما سواه في المفسدة وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة من الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناه فتكون صغيرة لا تندح في العدالة الا أن يصر عليها فانه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار (سؤال) ما ضابط قاعدة الاصرار المصير الصغيرة كبيرة وما عدل التكرار المحصل لذلك وكذلك ما ضابط قاعدة تناول المباحات المخلة بالشهادة كالاكل في السوق وغيره جوابه قال بعض العلماء ينظر في ذلك الى ما يحصل من ملاسة الكبيرة من عدم الوثوق بفاعلها ينظر الى الصغيرة فتني حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والتندم ما يوجب عدم الوثوق به في دينه واقدمه على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادما ومالا فلا وكذلك الامور المباحة متى تكررت

قال (فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما أكبر الكبائر الى قوله ويلحق به ما في معناه مما سواه في المفسدة) قلت اما الحديثان فليس فيهما حصر الكبائر فيما ذكر بل وقع السؤال في الاول عن أكبر الكبائر وأمر في الثاني باجتناب السبع الموبقات وذكر من جملتها الشرك الذي ذكر في الحديث الاول انه أكبر الكبائر فثبت ان هذه كبائر تكررها مع الشرك وتشرى بها معها في كونها موبقة وأما قول بعض العلماء كل ما نص الله عليه أو رسوله على الله عليه وسلم وتوعد عليه أو رتب عليه حدا أو عقوبة فهو كبيرة فهو رأي رآه وانه ليطهر صوابه ولكن لا يبعد النزاع في بعض ذلك قال (وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة من الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناه) * قلت اذا ثبت الحديث بذلك فالوجه ما قال فتكون صغيرة لا تندح في العدل الا أن يصر عليها فانه لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع اصرار قال (سؤال ما ضابط قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة الى قول بعض العلماء فاجعل ذلك قادما ومالا فلا) * قلت ما قاله صحيح قال (وكذلك الامور المباحة متى تكررت) قلت قوله هذا ظاهره ان المباحات متى تكررت أوجب عدم الوثوق من تكررت منه * قلت وليس ذلك كذلك ولكنه من المباحات ما لا يبيح الشرع فعله بمحض الناس ففعل هذا معصية لاحقة بسائر

الرافع للطهارة والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح لانه

لما تقيت المخالفة لهذه القاعدة وكانت الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد وقد انعقد الاجماع على ان الوسائل أخفض رتبة من المقاصد كانت العناية بالصلاة والغاء المشكوك فيه وهو السبب المبرر منها أولى من رعاية الطهارة والغاء الحدث المشكوك فيه الرافع لها بالجلة فالقاعدة المذكورة وان كانت مجمعا عليها الا ان الضرورة دعت لمخالفتها في هذا الفرع لتعذر مراعاتها فيه من جميع الوجوه فلذلك انعقد الاجماع على مخالفتها في وجه لاجل اعتبارها بحسب الامكان في وجه آخر وانما يبق النظر في ان المخالفة في أي

ومتى

الوجود أولى وقد ظهر ان مذهب مالك أرجح في مخالفتها والله أعلم ﴿ الفرق الحادى عشر بين قاعدتى توالى أجزاء الشرط مع الشرط وبين توالى المسببات مع الاسباب ﴾ وهوان الشر وطات المتعددة لشرط واحد انما يقتضيها اقتضاء واحد بحيث لا يقتضى الترتيب بينها فهى نظير المسببات لسبب واحد فكما نقول اذا قال أنت طالق ثلاثا ان هذا اللفظ سبب تحررهما الا بعد زوج وسبب لباحة أختها ولا نقول ان أحد الحكمين متقدم على الآخر ولا بعده كذلك نقول اذا قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر أوى فتر وجهه لزمه الطلاق بانثاله قبل الدخول وحرمت عليه به ولزمه الظاهر (١٢٣) أيضا فاذا اعتقد عليها لا يطؤها حتى

يكفر ولا نقول ان الطلاق تقدم على الظاهر حتى نمنعه بخلاف المسببات لاسباب عديدة كفى قوله لزوجه انت طالق ثلاثا وانت على كظهر أوى فانا نقول فيه ان سبب التحريم الذى هو الطلاق الثلاث لما تقدم على سبب الكفارة الذى هو

ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والدم أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتغال القلب على العزم على العودة لا يقدح في الشهادة اذا تحرر بالتقريب الكبائر من الصغائر وان ذلك يرجع الى عظم المفسدة فترجع الى تحرر بما يعلم به الكفر من الكبائر فنقول أصل الكفر اهتضام جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الإطلاق فقد يكون الاهتضام بالكبيرة أو بالصغيرة وليست ككفر بل لا بد من الوصول الى رتبة خاصة من ذلك وتحرر بها ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه هل هو كفر أم لا فالمتفق عليه نحو الشرك بالله وجحد ما علم من الدين بالضرورة كجحد وجوب الصلاة والصوم ونحوهما والكفر الفعلى نحو القاء المصحف فى القاذورات وجحد البعث أو النبوات أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحى ونحوه وأما المختلف فيه فكالالتجسيم وان العبد يخلق أفعاله وان ارادة الله تعالى ليست

الظاهر اقتضى ان تقضى بعدم لزوم الظاهر لانه قد تقدمه تحررها بالطلاق فلا يلزمه كفارة اما لان الظاهر لم يصادف محلا بناء على ما لا جمهور من ان صيغته انشاء لا خبر واما لانه صادق فى لفظ التحريم بالظهار بناء على ما لا اصل من ان صيغته خبر لا انشاء كما تقدم بيانه والله أعلم

المعاصى ومنها ما لم تجر به عادة مشعرة بتخلل حدثه فى عقله وخلل العقل لا يؤمن معه فله الضبط فليس قدح فعل هذه المباحات فى الشهادة من الوجه الذى قدح فيها فعل المخالفات فان فعل المخالفات قادح فى العدالة وفعل هذه المباحات قادح فى الضبط قل (ومتى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتغال القلب على العزم على العودة لا يقدح فى الشهادة) * قلت أما قوله متى تكررت الصغيرة مع تخلل التوبة والندم فصحيح وأما قوله أو من أنواع مختلفة مع عدم اشتغال القلب على العزم على العودة فليس بصحيح فان تكررت الصغائر وان اختلفت توجب عدم الوثوق بدين فاعلمنا مثل ما يوجب تكررها اذا اتفقت مع ان اشتراط عدم اشتغال القلب على العزم على العودة لا يصح البتة لان ذلك أمر باطن لا يطلع عليه ولا يصح التعبد فى الامور الظواهر بما فى البواطن والعدالة من ظواهر الامور لا من بواطنها وكذلك جميع الاحكام الدنيوية المفتقر فيها الى الحكم قال (اذا تحرر بالتقريب الكبائر من الصغائر وان ذلك يرجع الى عظم المفسدة فترجع الى تحرر بما يعلم به الكفر من الكبائر فنقول أصل الكفر اهتضام جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الإطلاق) * قلت ليس الكفر اهتضام جانب الربوبية وما رى ان أحد من يدين بالربوبية يهتضم جانبها وان وجد من يهتضم جانبها فليس فى الحقيقة عن يدين بها ولكن أصل الكفر الجهل بالربوبية قال (فقد يكون الاهتضام بالكبيرة أو بالصغيرة وليست ككفر) قلت ليس ذلك بصحيح فان فاعل الكبيرة أو الصغيرة لا يفعلها اهتضاما للربوبية ولا تنهاؤها وانما يفعلها جراءة على مخالفة أمره لاسيلاء الشهوة عليه قال (بل لا بد من الوصول الى رتبة خاصة من ذلك وتحرر به ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه الى قوله أو ليس بحى ونحوه) * قلت ما ذكره من الامور المتفق على انها كفر هو كما ذكر قال (وأما المختلف فيه فكالالتجسيم الى قوله

﴿ الفرق الثانى عشر بين قاعدتى الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية ﴾ وهوان الترتيب بالادوات اللفظية كالقضاء وثمانى وسوف ولم ولان وما ونحوها لا يستقل

العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوى و بما اختلفت فيه اللغات و بما تبدلت بالنقل العرفى بخلاف للترتيب بالحقيقة الزمانية فانه بالعقل الصرف فيقتضى ترتيب أجزاء الزمان ترتيب الاقوال والافعال الواقعة فيها ترتيبا لا يقبل الاختلاف ولا التبدل لان الزمان أجزاءه سيالة مترتبة بذاتها عقلا مستحيلة الاجتماع فلا يتصور ان يوجد من الدابر مع اليوم الحاضر ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وان قل مع غيره من الاجزاء الزمانية والافعال والاقوال واقعة فى الزمان ومنقسمة على أجزائه فاذا اشتمل كل جزء من أجزاء الزمان على قول أو فعل كان ذلك القول أو الفعل متقدما على الواقع فى الزمن الذى بعده ومتأخرا عن الواقع فى الزمن الذى قبله و يقتضى

الترتيب المستفاد بالادوات اللفظية ترتيب الاقوال والافعال المقترنة بهاترتيبا يقبل الاختلاف والتبدل بحسب اختلاف اللغات وتبدل النقل العرفي فاذا قلت قام زيد فعمرو وكان قيام زيد متقدما على قيام عمرو وأوتم عمرو فكذاك مع تراخ اوقام القوم حتى عمر واقتضى أيضا تأخر قيام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية بمعنى ان ما بعده غاية لما قبلها والقاعدة ان المعيا لا بد ان يثبت قبل الغاية ثم يصل اليها مثلا السير في قولك سرت حتى طلع الفجر ثابت قبل الفجر متكرر الى طلوع الفجر واذا كان قيام عمر وغاية وغاية الشيء طرفه وآخره كان متأخرا عن الاول ضرورة (١١٤) واذا قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمر وكان قيام زيد قبل قيام عمر ولان

سوف أكثر تنفيضا من السين واذا قلت لم اوما يقم زيد ولا يقوم عمرو أو لن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل بسبب ان لم واما موضوعان لنفي الماضي ولا ولن موضوعان لنفي المستقبل وما ليس موضوعان لنفي الحال والماضي والحال والمستقبل مترتبة فيكون اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دالا على الترتيب بالنسبة الى الآخر فتأمل

(وصل في ثلاث

مسائل يتضح بهاها ان القاعدة ان * المسئلة الاولى لا خلاف بين الامام مالك والامام الشافعي في انه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق فانت طالق أو تم انت طالق لا يلزمه الاطلاق واحدة ولم يتوقف الامام الشافعي في لزوم الطلقة الواحدة مع النسق بالواو أيضا وتوقف الامام مالك في لزوم الواحدة

بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة وانه ليس بمنزه ونحو ذلك من اعتقادات أرباب الاهواء فلما لك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي أبي بكر الباقلاني والاشعري فيهم قولان بالكفر وعدمه وفي التكفير بترك الصلاة قولان قال مالك والشافعي ليس كفر اوقال ابن حنبل كفر وقال القاضي أبو بكر من كفر جلة الصحابة فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم أصلها وعندهم أخذت وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري ارادة الكفر كفر وبناء كنيسة يكفر فيها بالله كفر لانه ارادة الكفر ومن قتل نبيا بقصد امانته شريعته مع تصديقه فهو كافر ولان غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة ومن المجمع عليه فيما علمت قضية ابليس وانه كفر بها وليس الكفر بسبب ترك السجود ومخالفة الامر الا كان يلزم أن كل عاص كافر وليس الامر كذلك بل انما كفر ابليس بنسبة الله تعالى الى الجور وانه أمر بالسجود لمن هو أولى أن يسجد له وان ذلك ليس عدلا لقوله أنا خير منه خلقني من نار وخلقته من طين فهذا منه اشارة الى التجوير والتسفيه ومن نسب الله تعالى الى ذلك فلا شك في كفره فمذهبه الجراءة على الله تعالى هي سبب كفره ولا يقال انما كفر بسبب الكبر على آدم لقوله أنا خير منه فانه كان يلزم منه ان كل متكبر كافر وليس الامر كذلك نعم ان من تكبر على الله تعالى وعن أن يكون مطيعا له في أوامره فهو كافر وبالجملة فعلى الفقيه ان يستقرئ كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه نظر الى أقربها الى عدم التكفير بالنظر السيدان كان من أهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء له أهلية النظر في مسائل التكفير

ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة) قلت ذلك نقل لا كلام فيه قال (ومن المجمع عليه فيما علمته قضية ابليس الى قوله نعم من تكبر على الله وعن أن يكون مطيعا له في أوامره فهو كافر) قلت ما قاله من ان كفر ابليس انما هو بنسبته الى الله الجور وتكبره عليه لا بمجرد ترك ما أمر به من السجود لآدم عليه السلام واعتقاده كونه خيرا منه هو الذي تقتضيه القواعد المستفادة من الشرع مع انه يجوز عقلا أن يكون كفره بمجرد مخالفته قال (وبالجملة فعلى الفقيه أن يستقرئ كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه) قلت ان أراد كمل استقراؤه ما بلغه من ذلك فلا اعتبار به فانه لعله بقي ما لم يبلغه ويكون فيما لم يبلغه رتب من الكفر وان أراد كمل استقراؤه في نفس الامر أي لم يبق له من الاقوال قول الاحتفظه ولا من جملة وجوه التكفير شيء الا تضمنته أقوال من حفظ أقوالهم فن أين يعرف ذلك وما الدليل الذي يدل عليه قال (فاذا كمل استقراؤه نظر الى أقربها الى عدم التكفير بالنظر السيد ان كان من أهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء له أهلية النظر في مسائل التكفير)

فاذا

أو التعمد مع الواو كما انه قال يلزم الثلاث اذا قال لغير المدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق

بلا عطف أصلا وخالفه الشافعي قائلا لا يلزمه اذا الاطلاق واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم تقريره فتبين بالاولى ولا يلزم ما بعده شيء لانه لم يصادف محلا لاجل البيئونة سواء كان ما بعده بلا عطف أو معطوفا بالفاء أو تم أو الواو فلا وجه للتوقف في الواو أصلا بل تجزم بتقدم ما نطق به أو لا يلزم البيئونة به والغاء ما بعده مطلقا وتوجيه الاصحاب قول امامنا بوجهين أحدهما انه يطلق بالاولى ثلاثا ثم فسره بعد ذلك والثاني انه بالقياس على قوله انت طالق ثلاثا فان الثلاث تعتبر باتفاق مع ان مقتضى مذهب الشافعي ان لا يلزمه

الثلاث لانها بات بقوله انت طالق فلا يلزمه بقوله بعد ذلك ثلاثي مدفوع أما الاول فلا ان الكلام في هذه المسئلة مع عدم النية فقو لهم نوى ثم فسر لا يستقيم بل ان نوى انعقاد الاجماع بين الامامين على لزوم ما نواه من تأسيس أوناً كيد وأما الثاني فقياس باطل بسبب فرق عظيم مأخوذ من قاعدة كلية لغوية وهي ان كل لفظ لا يستقل بنفسه كالشرط والغاية والاستثناء والصفة وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والمفعول معه والمفعول من أجله والحال والبدل والتمييز اذا لحق لفظاً مستقلاً بنفسه صار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه فاذا قال انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول للدخول اجماعاً (١٢٥) بسبب ان قوله انت طالق ثلاثا وان

كان كلاماً مستقلاً بنفسه لكنه لما لحق به ما لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه واذا قال والله لا كلمته حتى يعطيني حقى وهو افظ لولطق به وحده لم يستقل بنفسه فلهما لحق ما هو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضى نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في العين البتة باللفظ من غيرنية واذا قال له عندى عشرة الا اثنين لا يلزمه الاثمانية مع ان الاقرار بعند الحكم في غاية الضيق والحرج ولا تقبل فيها التيات ولا المجازات وما سبب عدم لزوم غير الثمانية الا ان قوله عندى عشرة وان كان كلاماً مستقلاً بنفسه لكنه لما لحقه ما لو نطق به وحده لم يستقل وهو قوله الا اثنين صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقراراً بالثمانية فقط وله ما به اعتبار اللفظ الاول على

فاذا صح ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة أدنى رتبة التكفير وان مادونها أعلى رتبة للكبائر وكذلك اذا استقر ارتب الكبائر المنفق عليها والمختلف فيها فاذا كمل استقراؤه نظر الى اقلها مفسدة جعلها ادنى رتب الكبائر والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر وكمل البحث في هذا الموطن بذكر مسألتين (المسألة الاولى) اتفق الناس على أن السجود للصنم على وجه التذلل والتعظيم له كفر ولو وقع مثل ذلك في حق الولد مع والده تعظيماً له وتذلاً لأوفى حق الاولياء والعلماء لم يكن كفراً والفرق عسير قلت السجود للوالد والعالم يقصد به التقرب الى الله تعالى فلذلك لم يكن كفراً قلت وكذلك السجود للصنم فقد كانوا يقولون ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى فقد صرحوا بقصد التقرب الى الله تعالى بذلك السجود فان قلت الله تعالى امر بتعظيم الآباء والعلماء ولم يأمر بتعظيم الاصنام بل نهى عنه فلذلك كان كفراً قلت ان كان السجود ان في المسألتين متساويين في المفسدة استبحال في عادة الله ان يأمر بما هو كفر في بعض المواطن لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر أى لا يشرع ديناً ومعناه أن الفعل المشتمل على فساد الكفر لا يؤذن فيه ولا يشرع فلا يقال ان الله تعالى شرع ذلك في حق الآباء والعلماء دون الاصنام

قلت ان أراد بالفقهاء من حصل رتبة الاجتهاد فكلمهم له أهلية النظر في مسائل التكفير وفي غيرها على أصح القولين وهو ان الاجتهاد لا يتبع بعض ولا يصح له رتبة حتى يحصل جميع العلوم المشترطة في الاجتهاد على السكال وان أراد من لم يحصل رتبة الاجتهاد بمن يطلق عليه اسم الفقيه بضرب من التوسع أو المجاز فلا اعتبار بهم قال (فاذا صح ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة أدنى رتب التكفير وان مادونها أعلى رتب الكبائر الى قوله والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر قلت جميع ما قاله في ذلك احالة على مستحيل عادة وهو كمال استقراء أقوال جميع علماء الاسلام ثم يقال له لا بد للعلماء الذين أشار الى استقراء أقوالهم من العلم بفارق يفرق به كل واحد منهم بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر فما المانع لهذا المتعلم أن يتعلمه حتى لا يحتاج الى استقراء أقوالهم وبالجملة بدأت في هذا الفصل الاباحالة على جهالة قال (وأكمل البحث في هذا الموطن بذكر مسألتين الاولى اتفق الناس على ان السجود للصنم على وجه التذلل والتعظيم كفر ولو وقع ذلك في حق الولد مع والده تعظيماً له وتذلاً أو في حق الاولياء والعلماء لم يكن كفراً والفرق عسير) قلت اغفل الوصف المفرق ففسر عليه الفرق والوصف المفرق ان سجود من سجد للاصنام لم يسجد لها مجرد التذلل والتعظيم بل لذلك مع اعتقاد انها آلهة وانها شركاء لله تعالى ولو وقع مثل ذلك مع الوالد أو العالم أو الولي لكان ذلك كفراً الاشك فيه وأما اذا وقع ذلك أو ما في معناه مع والد مجرد التذلل والتعظيم لا لاعتقاده انه اله وشريك لله عز وجل فلا يكون كفراً وان كان ممنوعاً سد الذريعة قال (فان قلت السجود للوالد والعالم الى قوله

سبيل الاستقلال واذا قال لا لبست ثوباً كتماناً لا بحث بغير الكتمان اجماع ان قوله لا لبست ثوباً عام في ثياب الكتمان وغيرها فاذا قال بقوله كتماناً بعد قوله ذلك اختص الخنث بتياب الكتمان وحدها بسبب ان قوله لا لبست ثوباً وان كان كلامه مستقلاً بنفسه الا انه لما لحقه كتماناً وهو افظ مفرد لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتمان وغير ثياب الكتمان لم ينطق بها بطريق من الطرق فلا يبحث بها واذا قال اقلوا المشركين طلوع الفجر امتنع قتلهم في غير هذا الوقت وان كانوا قبل التقييد به يقتلون في جميع الاوقات لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه واذا قال اقلوا المشركين امام زيداً اختص قتلهم بتلك الجهة ولا

قتل من وجد في غيرها البتة نظرا لكونه مالم يستقل بنفسه وهو ظرف المكان صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه وإذا قالوا
 اقتلوا المشركين في شهر رمضان اختص قتلهم بزمان بسبب ان المجرور وهو غير مستقل صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه
 وخصه وإذا قال ليقتل المشركون وزيدا أي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجدوا معه واللفظ قبل ذلك كان يقتضي قتلهم مطلقا لكنه لما لم
 يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه وإذا قال اقتلوا المشركين اذهبا بالغيطكم فلا يقتلون بغير هذه
 العلة وكان قبل ذلك يقتلون مطلقا لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه (١٢٦)

وحقيقة الكفر في نفسه معلومة قبل الشريعة وليست مستفادة من الشرع ولا تبطل حقيقتها
 بالشريعة ولا تصير غير كفر حينئذ الفرق مشكل وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام
 يستشكل هذا المقام ويعظم الاشكال فيه (المسألة الثانية) نسبة الافعال الى الكواكب فيها
 أقسام * أحدها أن يقال انها مدبرة العالم وموجدة لما فيه ولا شيء وراهها ولا خفاء ان هذا كفر وثانيها
 أن يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها فتكون نسبتها الى
 أفعالها كنسبة الحيوان الى أفعاله على رأى المعتزلة وقد قالت المعتزلة ان كل حيوان يوجد أفعاله
 بقدرته مستقلا دون الله تعالى وان قدرة الله تعالى لا تتعلق بمقدوره فالقائل بان الكواكب كذلك
 فهل لا تكفره كما نالنا نكفر المعتزلة على الصحيح من مذاهب العلماء وان اهل القبلة لا يكفر أحد منهم
 وهذا القول كان يختاره الشيخ عز الدين بن عبد السلام ومن يقول الفرق بين الكواكب والحيوانات
 فلا يكفر معتقدان الانسان وغيره من الحيوان يخلق أفعاله لان التذلل والعبودية ظاهرة عليه فلا
 يحصل من ذلك كبير اهتضام لجانب الربوبية ويكفر معتقدان الكواكب فعالة فعلا حقيقيا لانها في
 العالم العلوي وأحوالها غائبة عن البشر فربما أدى ذلك الى اعتقاد استقلالها وفتح أبواب الكفر المجمع
 عليه والضلal وهذا كان يقوله بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى
 وثالثها أن يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا وان الله تعالى أجرى عادته أن يخلق عندها اذا تشككت بشكل
 مخصوص في أفلاكها تكون في أحوالها وربط الأسباب بها كحال الادوية والغذية في العالم السفلي

وإذا قال اقتلوا المشركين
 عراة اختص قتلهم بحالة
 العري ولولم ينطق به لقتلوا
 في جميع الاحوال لكنه لما
 لم يكن كلاما مستقلا
 بنفسه صير الاول غير
 مستقل بنفسه وإذا قال
 اقتلوا المشركين عبدة
 النار اختص القتل بهم دون
 غيرهم بسبب ان المستقل
 بنفسه لما لحقه البدل وهو
 غير مستقل بنفسه صيره
 غير مستقل بنفسه وإذا قال
 له عندى عشر ورماته لم
 يلزمه هذا العدد من غير
 الرمان بل من الرمان خاصة
 بسبب ان المستقل بنفسه
 لما لحقه التمييز وهو غير
 مستقل بنفسه صيره غير
 مستقل بنفسه وأدخلت
 الكاف فيما لا يستقل بنفسه
 المفعول المطلق المبين للنوع
 أو للعدد فاذا قال أنت طالق
 ثلاثا كان ثلاثا مفعولا
 مطلقا مبينا لعدد طالق
 وهو لا يستقل بنفسه فصير
 الاول وهو أنت طالق غير

حينئذ الفرق مشكل وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى يستشكل هذا المقام
 ويعظم الاشكال فيه) قلت اغفاله ما نهت عليه أوقعه في هذا الخيال وعظم عنده وعند شيخنا أمر الاشكال
 وقد تبين الحق في ذلك على الكمال والحمد لله الواق من الضلال قال (المسألة الثانية) نسبة الافعال الى
 الكواكب فيها أقسام الى آخر كلامه في القسم الاول قلت ما قال في ذلك صحيح لا اشكال فيه قال (وثانيها
 أن يقال انها فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها الى قوله وهذا كان يقوله
 بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله) قلت الصحيح ان من قال للكواكب
 فعل على الحقيقة ان قوله ذلك خطأ وكذلك قول من قال ان للانسان أو غيره من الحيوان فعلا على
 الحقيقة ومن اعتقد شيئا من ذلك لم يعرف قط فرقا ما بين الرب والمر بوب والخالق والمخلوق فان الله تعالى
 هو الخالق على الحقيقة لا خالق سواه لكنه من نسب الفعل الحقيقي الى الكواكب فذلك كفر ومن
 نسب الى الانسان ففيه اختلاف هل هو كفر أو ضلالة قال (وثالثها أن يقال انها فاعلة فعلا عاديا لا حقيقيا
 وان الله تعالى أجرى عادته أن يخلق عندها اذا تشككت بشكل مخصوص في أفلاكها الى قوله

مستقل فلا يلزمه به شيء ولا تبين به قبل النطق بقوله ثلاثا بخلاف قوله أنت طالق أنت طالق أنت طالق
 فان الثاني مستقل بنفسه فلا يكر على الاول بالاتفاق والابطال فتبين بالاول قبل النطق بالثاني فلا يلزم بالثاني شيء وهذا فرق عظيم ومع
 هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر ان هذه المسئلة في غاية الاشكال في مذهب مالك رحمه الله تعالى وينبغي لو قضى بها قاض لنقض قضاؤه
 ويمتنع التقليد فيها للوضوح بطلانها (المسئلة الثانية) لا دليل لمن يقول الواو للترتيب فيما يروى ان خطيبا قال عند رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بش خطيب القوم أنت

باعتبار

لأن رسول الله على الله تعالى عليه وسلم أمره بأن يرتب بالحقيقة الزمانية وإن ينطق بلفظ الله أولاً ثم يذكر الرسول عليه الصلاة والسلام ثانياً فيحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فذلك ذمه لآلانه لم ينطق بالواو في قوله ومن يعصهما كما نطق بهما في قوله من يطع الله ورسوله حتى يصح الاستدلال به على أن الواو للترتيب فافهم (فائدة) قال المقرئ سمعت الأبي يقول سمعت أبا عبد الله بن رشيد يقول إن خطيباً بلسان يقول في خطبه من يطع الله ورسوله فقد رشد بالكسر وكان الطلبة ينكرون عليه فلا يرجع فلما فلتت من رحلتى تلك دخلت على الأستاذ ابن أبي الربيع (١٦٧) بسبته فهناني بالقدم وقال لي فيما

قال رشدت يا ابن رشيد

ورشدت لغتان صحيحتان

حكاهما يعقوب في الاصطلاح

قال المقرئ وهذه كرامة

للرجلين أو الثلاثة اه نقله

التنكيحي في تكملة الديباج

(المسئلة الثالثة) للاحجة

لمن يقول الواو للترتيب في

قول الصحابة رضي الله

تعالى عنهم نبأ بما بدأ الله

في قوله عز من قائل ان

الصفوا والمرورة من شعائر

الله لان البداءة صرح

بان التقديم بالحقيقة الزمانية

المجمع عليها فلم قال هذا

المستدل بان البداءة مضافة

الى ما ذكره من الواو والله

سبحانه وتعالى أعلم

*(الفرق الثالث عشر بين

قاعدتي فرض الكفاية

وفرض العين وضابط كل

واحد منهما وتحقيقه

بحيث لا يلتبس بغيره)*

وذلك ان فرض العين مهم

متحتم مقصود حصوله

منظور بالذات الى فاعله

حيث قصد حصوله من

باعتبار الربط العادي للافعل الحقيقي وهذا القسم لم أر أحداً كفر به بل أمم وخطأ فقط بناء على ان الاستقراء لم يدل على ذلك بل لو كان وقوع ذلك معها أكثر يا غلباً كالادوية أممكن اعتقاد ذلك وجوازه شرعاً لكن وجدنا العادة غير منضبطة في ذلك ولا هي أكثرية فكان اعتقاد ذلك خطأ كمن اعتقد ان عقاراً معيناً يبريه من الحمى ولم تدل التجربة فيه على ذلك فان هذا الاعتقاد يكون خطأ

*(الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك

الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع

المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة

فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر)*

وتقريره ان نقول اذا قلنا البيع المطلق فقد أدخلنا الالف واللام على البيع فحصل بسبب ذلك العموم الشامل لجميع أفراد البيع بحيث لم يبق بيع الا دخل فيه ثم صرفناه بعد ذلك بالاطلاق بمعنى انه لم يقيد بقيد يوجب تخصيصه من شرط أو وصفة أو غير ذلك من الواو للعموم مما يوجب تخصيصه فبقي على عمومته فيتحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومته في نفسه اما اذا قلنا مطلق البيع فقد أضربنا بقولنا مطلق الى القدر المشترك بين أنواع جميع البياعات وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من أفرادها ثم أضيف هذا المطلق المشار اليه الى البيع لتمييزه عن مطلق الحيوان ومطلق الامر ومطلق غيره ومطلقات جميع الحقائق فاضفناه للتمييز فقط وهو المشترك خاصة الذي يصدق بفرد واحد من أفراد البيع

فان هذا الاعتقاد يكون خطأ قلت هذا القول وان لم يكن كفراً ولا صواباً فليس بخطأ فقط بل خطأ لعدم تحقق الارتباط ومنعوع لسد الذريعة والله أعلم قال *(الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق ومطلق الامر الى قوله فيتحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومته في نفسه)* قلت ما قاله في ذلك مبني على ان الالف واللام الداخلتين على أسماء الاجناس تقتضي العموم الاستغراق وفي ذلك خلاف وكان حقه أن يفصل فيقول اذا قال القائل الامر المطلق فلا يخاو أن يريد بالالف واللام العهد في الجنس أو يريد بهما للعموم والشمول فان أراد الاول فقوله الامر المطلق ومطلق الامر سواء وان أراد الثاني على رأي من أثبتة فليس اسواء بل الامر المطلق للعموم ومطلق الامر ليس كذلك ولقائل أن يقول كما يصح أن تكون الالف واللام في الامر الموصوف بالمطلق للعموم كذلك يصح أن يكونا في الامر المضاف الى المطلق فيقول الامر الى انه يسوغ في الامر المطلق أن يكون للعموم وأن لا يكون للعموم ويسوغ في مطلق الامر أن يكون للعموم وأن لا يكون ويقع الفرق بالقرائن المقالية أو الحالية قال (أما اذا قلنا مطلق البيع الى قوله الذي يصدق بفرد واحد من أفراد البيع)* قلت ذكر

عين مخصوصة كالغرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دون أمته أو من كل عين عين أي واحد واحد من المكلفين وفرض الكفاية مهم متحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله أي يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتابع للفعل ضرورة ان الفعل لا يحصل بدون فاعل سواء كان دينياً كصلاة الجنازة أو دنيوياً كالصنائع المحتاج اليها قال الامير على عبد السلام على الجوهره والحق ان العيني أفضل لمزيد الاعتناء فيه اه وضابطهما ان كل فعل تسكر ومصلحته بتسكرها فهو فرض عين شرعه صاحب الشرع على الاعيان تسكيراً للمصلحة بتكرار ذلك الفعل كصلاة الظهر فان مصلحتها الخشوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين

يديه والتفهم خطابه والتأديب بأدابه وهذه المصالح تتكرر ركعها كرت الصلاة وكل فعل لا تتكرر ومصلحته بتكرره فهو فرض كفاية جعله صاحب الشرع على الكفاية نفيا للعبث في الأفعال كما فاذ الغريق إذا شاله إنسان فإن النازل بعد ذلك في البحر لما لم يحصل شيئا من المصلحة المترتبة على الاقذار من حفظ حياة الغريق لانها قد حصلت لم يخاطب بالوجوب اذ لو خوطب حينئذ لكان بلا مصلحة ثبت الوجوب لاجلها فيكون عبثا وكذلك يقال في كسوة العريان واطعام الجيعان ونحوهما * قلت ولهذا الضابط يتم الفرق بينهما حتى على قول الشيخ تقي الدين (١٢٨) والد صاحب جمع الجوامع والجمهور وعليه نص الشافعي في مواضع من الام

كما قاله الزركشي وغيره بأن فرض الكفاية على الكل لانهم بتركه يسقط بفعل البعض لقول السعد في حاشية العبد ان سقوط الامر قبل الاداء لانسل انه لا يكون الا بالنسخ فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد ان يكون مراد من قال انه يجب على الكل انه يجب على الجميع من حيث هو فلا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون للتأنيم للجميع بالذات والكل واحد بالعرض لان سقوط الامر كما يكون بالنسخ قد يكون بغيره كاتقاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالهالة عليه فانه يحصل بفعل البعض فلها ينسب السقوط الى فعل البعض وايضا يجوز ان ينصب الشارع اماراة على سقوط الواجب من غير نسخ أفاده الشرع يبنى على محلي جمع الجوامع وفرق سم بينهما

فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجاعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجماع بل بعض البياعات حرام اجماعا ويصدق ان زيد احصل له مطلق المال ولو بفلس ولم يحصل له المال المطلق وهو جميع ما يتمول من الاموال التي لانهاية لها وكذلك مطلق النعيم والنعيم المطلق فالاول حاصل دون الثاني ويعلم بذلك للفرق في بقية النظائر

الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام

وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام

فأدلة مشروعية الاحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع وهي نحو العشر بن وأدلة وقوع الاحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الاحكام أي وقوع أسبابها وحصول شروطها واتقاء موانعها فأدلة مشروعيتها الكتاب والسنة والقياس والاجماع والبراءة لاصلية واجماع المدينة واجماع أهل الكوفة على رأي والاستحسان والاستصحاب والعصمة والاخذ بالاخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الاربعة واجماعهم والاجماع السكوني واجماع لا قائل بالفرق فيه وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وهي نحو العشر بن يتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل على ان ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام وأما أدلة وقوعها فهي غير منحصرة فالزوال مثلا دليل مشروعيتها سبب الوجوب الظاهر عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه وغيرها الآلات كالاسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكازية والزرقالية والنيكاح والرخصة البسطة والعيذان المركوزة في الارض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالطنججهاة وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وعدة نفس الحيوان اذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمخترعات التي لانهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشروطية الشرط

أحد المقصدين هنا وذكر في الاول نقيضه لانظيره فاقضى ذلك فرقا بينهما ولو ذكر في الاول والثاني النظمين لم يقتض ذلك فرقا قال (فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجاعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجماع بل بعض البياعات حرام اجماعا على قوله ويعلم بذلك للفرق في بقية النظائر) قلت لماذا ذكر النقيض مع نقيضه استمر له ذلك ولو ذكر النظمين مع نظيره لكان المعنى واحدا ولم يستمر له التغير في الاحكام قال الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام) قلت ما قاله فيه وفي الفرق السابع عشر صحيح

ومانع

أيضا بسقوط فرض الكفاية عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين والكمال بان فرض

العين يقصد فيه عين التفاعل ابتلاء له بتحصيل للفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى التفاعل بالاتباع من حيث ان التفاعل لا يوجد بدون فاعل كما في العطار على محلي جمع الجوامع فافهم ﴿ وصل ﴾ في أربع مسائل لتحقيق القاعدة بين الأولى الاعيان والكفاية كما يتصوران في الواجبات كذلك يتصوران في المندوبات فالتى على الاعيان كالوتر والفجر وصيام الايام الفاعلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات والتي على الكفاية كالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات

من المندوبات كذا في الاصل وفي عده التسليم والتسميت من المندوب كفاية مخالفة لعدلاير في مجموعه من فروض الكفاية تسميت العاطس بعد سماع جده ولو بمعالجة برد السلام الشرعي وهو ما كان بصيغة شرعية لانحو فلان يسلم عليك وان يكتباته وتعين على مقصود من جماعة اه بتوضيح من ضوء الشموع الا ان يريد بالتسليم ابتداء السلام لارده وبالتسميت قبل سماع الجدل بعده وعبارة المحلى على جمع الجوامع كما ابتداء السلام وتسميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا اه فانظره وحرر في المسئلة الثانية * مذهب الجمهور واختاره السكال بن الهمام في تحريره (١٢٩) ان الواجب على الكفاية واجب على

الكل ويسقط بفعل البعض وعليه في كون المراد الكل الافرادى نظرا

لكون سقوط الطلب عن الباقي بعد تحققه لا يلزم ان يكون بالنسخ بل قد يكون لا تنقضاء علة الوجوب كحصول المقصود من الفعل هنا فيكون اماراة على سقوط الواجب من غير نسخ لا تنقضاء الطريق الشرعى المتراسخى الذى يثبت به النسخ والكل المجموعى نظرا لكونه لو تعين على كل أحد لكان اسقاطه عن الباقيين رفعا لطلب بعد تنقذه وهو انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد

واحد يكون التائيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وقد علمت ما فيه خلاف ومذهب الامام الرازى واختاره السبكي أى صاحب جمع الجوامع

ومناعية المانع اما وقوع هذه الامور فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع ولا تنحصر تلك الادلة في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي

* الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج *

أما الادلة فقد تقدمت وتقدم انقسامها الى أدلة المشروعية وأدلة الوقوع وأما الحجاج فهي ما يقضى به الأحكام ولذلك قال عليه السلام ففعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما أسمع منه فالحجاج تنوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البيعة والاقرار والشاهد واليمين والشاهد والنكول واليمين والنكول والمرأتان واليمين والمرأتان فيما يختص بالنساء وأربع نسوة عند الشافعى وشهادة الصبيان وبجرد التحالف عند مالك فيقتسمان بعد ايمانهما عند تساويهما عند مالك فذلك نحو عشرة من الحجاج هي التي يقضى بها الحكم فالحجاج اقل من الادلة الدالة على المشروعية وأدلة المشروعية أقل من أدلة الوقوع كما تقدم * فائدة هذه الثلاثة الانواع موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف فالادلة يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد عليها الحكم والاسباب يعتمد عليها المكفون كالزوال ورؤية الهلال ونحوهما

* الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قربة *

أما ما لا يمكن أن ينوى قربة فقسمان * أحدهما النظر الاول الملقى الى العلم بثبوت صانع العالم فان هذا النظر انعقاد الاجماع على انه لا يمكن ان ينوى التقرب به فان قصد التقرب الى الله تعالى بالفعل فرع اعتقاد وجوده وهو قبل النظر الموصل لذلك لا يعلم ذلك فتعذر عليه القصد للتقرب وهو كمن ليس له شعور بحصول ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فالنظر الاول يستحيل فيه قصد التقرب * وثانيهما فعل الغير متمتع النية فيه فان النية مخصصة للفعل ببعض جهاته من الفرض والنفل وغير ذلك من رب العبادات وذلك يتعذر على الانسان في فعل غيره بل انما يتأتى ذلك منه في فعل نفسه

قال * الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قربة اما ما لا يمكن أن ينوى قربة فقسمان أحدهما النظر الاول الى قوله فالنظر الاول يستحيل فيه القصد الى القربة * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وثانيهما فعل الغير متمتع النية فيه الى قوله بل انما يتأتى ذلك منه في فعل نفسه) * قلت لا يخلو أن يريد ان نية فعل الغير متمتع عقلا أو عادة أو شرعاً أو عقلاً أو عادة فلا وجه للامتناع وأما شرعاً فالظاهر من جواز احتجاج الصبي أن الولي ينوى عنه وكذلك في جواز ذبيحة الكتاني نائباً عن المسلم

(١٧ - الفرق - ل)

انه واجب على البعض وعليه فالتحتم وهو المشهور رانه أى بعض الادل على انه معين فمن قام به سقط الوجوب بفعله وقيل من قام به لسقوطه بفعله وقيل معين عند الله تعالى دون الناس يسقط الواجب بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن المدين بأداء غيره عنه انظر التحرير وشرحه لابن أمير الحاج ويكفي في سقوط فرض الكفاية على القول بأنه على الكل ظن ان الغير فعله لا وقوعه تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان هذه فعلت سقط عن تلك واذا غلب على ظن كل واحدة منهما ففعل الاخرى سقط الفعل عنهما ومن لم يظن منهما ان غيره فعله لم يسقط عنه

وأما على القول بأنه على البعض فإن من ظن أن غيره تركه لم يسقط عنه بل يجب ومن لم يظن أن غيره تركه لم يجب عليه بل يسقط عنه كما نقله سنون عن المحلى قال ويظهر أن ذلك في صورة الشك فعلى أنه على البعض لا يجب عليه لأنه يصدق عليه أنه لم يظن أن غيره تركه وعلى أنه على الكل يجب عليه لأنه يصدق عليه أنه لم يظن أن غيره فعله وعليه درج القرأى اهـ والسقوط هنا عن لم يفعل من المكلفين بظنه فعل غيره على القول بأنه على الكل إنما هو لقاعدة سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب كما تقدم توضيحه عن السعد والتحرير وشرحه لأن الغير (١٣٠) ناب عن غيره حتى يرد أن القاعدة أن الأفعال البدنية لا يجوز فيها فعل أحد عن

أحد وهما أجزاء الصلاة الجنازة والجهاذ مثل وكيف سوى الشرع بين من فعل ومن لم يفعل فاندفع قول ابن الشاط وأطلق لفظ السقوط عن لم يفعل لا يصح على أن المراد أن الوجوب توجه على الجميع ثم سقط عن البعض وإنما يصح على أن المراد بلفظ السقوط أنه لم يجب عليه مجازاً اهـ أى أما بالاستعارة لعلاقة المشابهة في عدم ترتب الأثم وأما مراسلا لعلاقة التقييد ثم الإطلاق فافهم نعم قال ابن الشاط ويحتمل هنا أن يقال لا يكتفى الظن فإن قيل لا يتعذر القطع بالجواب لا يتعذر القطع بالشروع في الفعل والتهمؤ والاستعداد أما بتحصيل الغاية فيتعذر فهنا يكفي الظن لافي المقدمات والمبادئ اهـ والله أعلم (فائدة) قال العلامة ابن ذكوى في حاشيته على البخارى وقد ذكر وأن فرض الكفاية

وما عدا هذين القسمين تمكن نيته ثم الذى تمكن نيته منه ما شرعت فيه النية ومنعها لم تشرع فيه النية ثم انقسمت الشرعية بعد ذلك الى مطلوب وغير مطلوب فقيل المطلوب لا ينوى من حيث هو غير مطلوب بل يقصد بالمباح التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من جهة أنه مباح والمطلوب في الشريعة قسمان نواه وأوامر فالنواهى لا يحتاج فيها الى النية شرعاً بل يخرج الإنسان من عهدة المنهى عنه بمجرد تركه وإن لم يشعر به فضلاً عن قصد اليه نعم إن نوى تركها رجع الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قريباً وما الأوامر قسمان أيضاً منها ما تكون صوراً أفعالها كافية في تحصيل مصالحها فلا يحتاج الى النية كدفع الديون ورد المغضوب ونفقات الزوجات والأقارب وعلف الدواب ونحو ذلك فهذا القسم مستغن عن النية شرعاً فمن دفع دينه غافلاً عن قصد التقرب به أجزأ عنه ولا يقتدر الى إعادته مرة أخرى نعم إن قصد في هذه الصور كلها امتثال أمر الله تعالى حصل له الثواب والأفلا * القسم الثانى ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته فهذا القسم هو المحتاج الى النية كالعبادات فإن الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى وإجلاله والتعظيم إنما يحصل بالقصد ألا ترى أنك لو صنعت ضيافة لإنسان فأكلها غيره من غير قصدك لكنت معظماً للآخر دون الثانى بسبب قصدك فلا قصد فيه لتعظيم فيه فيلزم أن العبادات كلها يشترط فيها القصد لأنها إنما شرعت لتعظيم الله تعالى فهذا ضابط ما يمكن فيه النية وما لا يمكن فيه النية وضابط ما يحتاج الى النية مما يمكن وما لا يحتاج شرعاً وهذه المباحث مستوعبة في كتاب الأمانة في أدراك النية وبسببها أكثر من هذا وهنالك مسائل من هذا الباب كثيرة وهأنذا ذيل هذا الفرق باربع مسائل (المسألة الأولى) تقدم أن الإنسان لا ينوى الأفعال نفسه وما هو مكتسب له وذلك

قال (وما عدا هذين القسمين تمكن نيته ثم الذى تمكن نيته منه ما شرعت فيه النية ومنعها لم تشرع فيه النية الى قوله لا من جهة أنه مباح) قلت ما قاله في ذلك صحيح وكذلك قوله والمطلوب في الشريعة الى قوله وصار الترك قريباً قال (وما الأوامر قسمان أيضاً منها ما تكون صوراً أفعالها كافية في تحصيل مصالحها فلا يحتاج الى النية كدفع الديون الى آخر كلامه في هذا القسم) قلت قوله في هذا القسم فلا يحتاج الى النية يعنى أنه إذا عرى عن نية التقرب مع أنه نوى أداء دينه كفاه ذلك في الخروج من عهدة الأمر ولم يتوجه عليه الطلب به بعد لافي الدنيا ولا في الآخرة لكنه لا يشأ حتى ينوى للتقرب الى الله تعالى بأداء دينه وهذا الذى قاله عندى فيه نظر فإنه لا مانع من أن يشأ في هذه الصورة ويكفيه من النية كونه قصد أداء دينه والله تعالى أعلم وما قاله في القسم الثانى صحيح * قال (وهأنذا أذيل هذا الفرق باربع مسائل المسألة الأولى تقدم أن الإنسان لا ينوى الأفعال نفسه وما هو مكتسب له وذلك

يشكل

كالصلاة على الجنازة وسنة الكفاية كالإذان والإقامة إذا أراد أفعالها إسقاط الحرج عن

حاضرى ذلك الموضع من المكلفين كانت له أجورهم وإن بلغت أعدادهم ما بلغت اهـ نقله كنون على حواشى عبق وفي حاشية الأمير على عبد السلام على الجوهره وهل يحصل لمن لم يقيم ثواب كعقاب الجميع إذا لم يحصل أولاً لعدم العمل أو أن كان جاز ما سبقه غيره فالاول والا فالثانى اهـ (المسألة الثالثة) الوجوب في جميع صور فرض الكفاية لما كان مشروطاً بالاتصال والاجتماع مع الفاعلين ومفقوداً عند الانفصال والافتراق عنهم لقاعدة انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه كانت القاعدة في جميع فروض الكفاية من أن

اللاحق بالفاعلين وقد كان سقط الفرض عنه كمن راحق بالمجاهدين من المتطوعين و بمجهز الاموات من الاحياء والساعين في تحصيل العلم من الطلاب يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبالا ن مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقعت الابدال الجيع فوجب ان يكون فعل الجمع واجبالا ن الوجوب يتبع المصالح ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم (١) ليست بناقضة لأي حد من حدود الواجب لان هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم وان كان له الترك اجاعا من غير ذم ولا لوم ولا استحقاق عقاب الا ان فعله لا يوصف بالوجوب الا بشرط الاجتماع ووصفه به مع شرط الاجتماع يقتضي ان الترك لا يوصف بالاثم الامع الاجتماع (١٣١) والترك مع الاجتماع لا يتصور

الاذا ترك الجميع والعقاب حينئذ متحقق فلا يلزم على هذه القاعدة ان يجتمع في هذا اللاحق بالمجاهدين أو غيرهم الوجوب وعدم الذم على تركه حتى يكون منافضا لحدود الواجب كلها فافهم والله أعلم

المسئلة الرابعة

مصلحة صلاة الجنابة ليست الا المغفرة ظنا لا قطعا لعدم القطع والمغفرة ظنا حاصلة بالطائفة الاولى لان الدعاء مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنابة في فروض الكفاية بلا شبهة وامتنعت اعادتها لحصول المصلحة التي هي معتمد الوجوب كما قاله مالك خلافا للشافعي القائل بأن اعادتها مشروعة لامتروعة والاعادة وان كانت لها مصلحة هي تكثير الدعاء لانها مصلحة تدية والشافعي رحمه الله تعالى يساعده على ان صلاة الجنابة لا يتنفل بها ولا تقع الا واجبة ولا

يشكل باننا تنوى الفرض والنفل مع أن فرضية اظهر مثلا ونفلية الضحي ليستا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمان شرعيان والاحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد فكيف صحت النية في الاحكام * والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكتسب اما استقلالاً فلا وبهذا نجيب عن سؤال صعب وهو أن الامام ينوي الامامة في الجمعة وغيرها مع أن فعل الامام مساو لفعل المنفرد واذا لم تكن الامامة فعلا زائدا فهذه نية بلامنوى فلا تتصور * والجواب عنه أن متعلق النية كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن صحت نيته تبعاً لما هو من فعله **المسئلة الثانية** * كثير من الفقهاء يعتقد أن الذي نسي صلاة من الخس وشك في عينها فانه يصلي خسا فيقول هذا متردد في نيته ولا تصح النية في التردد فتكون هذه مستثناة من القاعدة وليس كما قالوا بل الشك نصبه الشارع سببا لا يجاب جس صاوات فهو جازم بوجوب الخس عليه لوجود سببها الذي هو الشك **المسئلة الثالثة** * انية لا تحتاج الى نية قال جماعة من الفضلاء لئلا يلزم من ذلك التسلسل ولا حاجة الى التعليل بالتسلسل بل النية من القاعدة المتقدمة وهي ان صورتها كافية في تحصيل مصلحتها

يشكل باننا تنوى الفرض والنفل مع أن فرضية الظاهر مثلا ونفلية الضحي ليستا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمان شرعيان والاحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مفوضة للعباد فكيف صحت النية في الاحكام والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكتسب اما استقلالاً فلا * قلت ماذا يريد بقوله انا تنوى الفرض والنفل اريدنا نقصد جعل الفرض فرضا والنفل نفلا أم يريدنا نقصد ايقاع الصلاة التي هي فرض أو الصلاة التي هي نفل فان أراد الاول فذلك ليس لنا ولا أمرنا بان تنويه ولا يصح ذلك لاجتماع التسبغ ولا بغير ذلك من الوجوه وان أرادنا نقصد ايقاع الصلاة التي هي فرض أو نفل فليس في هذا تعلق بيننا بالفرضية والنفلية وانما تعلقت بالصلاة التي من صفتها الفرضية أو النفلية وذلك الذي هو من فعلنا وأمرنا بان تنويه قال (وبهذا نجيب عن سؤال صعب وهو ان الامام ينوي الامامة في الجمعة وغيرها مع أن فعل الامام مساو لفعل المنفرد واذا لم تكن الامامة فعلا زائدا فهذه نية بلامنوى فلا تتصور والجواب عنه ان متعلق النية كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن صحت نيته تبعاً لما هو من فعله) * قلت ليس تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك من فعله فذلك هو متعلق نيته وسهلت الصعوبة والجدلة قال (المسئلة الثانية كثير من الفقهاء يعتقد ان الذي نسي صلاة من خمس وذلك في عينها الى آخر المسئلة) * قلت ما قاله فيها صحيح قال (المسئلة الثالثة النية لا تحتاج الى نية قال جماعة من الفضلاء لئلا يلزم التسلسل الى آخر المسئلة) * قلت لقائل أن يقول لا يلزم التسلسل لانه اذا نوى ايقاع صلاة الظهر مثلا لا بد له أن ينوي

تقع مندوبة أصلا فتحقق امتناع الاعادة بتحقيق قاعدة تعدد الندب فيها وصارت هذه القاعدة حجة على الشافعي رضي الله تعالى عنه والله سبحانه وتعالى أعلم **الفرق الرابع عشر** بين قاعدة في المشقة المسقط للعبادة والمشقة التي لا تسقطها * اعلم ان التكليف الزام الكلفة على المخاطب بمنع من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ثم يختص غير الاباحة بمشاق بدنية بعضها أعظم من بعض فالتكليف به ان وقع مع ما يلزمه من المشاق عادة أو في الغالب أو في النادر كالوضوء والغسل في

مشقته وإن بسبب التكرار
لما خفت مشقته وهو
الظاهر من مذهب مالك
فيسقط التطهير من الخبث
في الصلاة عن نوب المرضع
وكل ما يعسر التحرز منه
كدم البراغيث ويسقط
الوضوء فيها بالتيمم لكثرة
عدم الماء والحاجة إليه
والعجز عن استعماله
وبعضهم يعتبر في التخفيف
شديدة المشقة وخفيفها وهذه
الاقسام الثلاثة تطرد في
جميع أبواب الفقه فكما
وجدت المشاق الثلاثة في
الوضوء كذلك تجد هافي
العمرة والحج والامر
بالمعروف والنهي عن
المنكر وتوقان الجائع
للطعام عند حضور الصلاة
والتأذى بالرياح الباردة في
الليلة الظلماء والمشي في
الوحل وغصب الحكام
وجوعهم المانعين من
استيفاء الفسك وغير ذلك
وكذلك الغرر والجهالة في
البيع ثلاثة أقسام وهكذا

❦ الفرق التاسع عشر بين قاعدتي مانتشرع فيه البسملة ولا تشرع فيه البسملة ❦
 افعال العباد ثلاثة أقسام منها ما تشرع فيه البسملة ومنها ما لا تشرع فيه البسملة ومنها ما تذكره فيه
 فالاول كالغسل والوضوء والتميم على الخلاف وذبج النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات
 كالاكل والشرب والجماع والثاني كالصلوات والاذان والحج والعمرة كالاذكار والدعاء الثالث كالحرمات
 لان الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه والحرام لا يراد تكثيره وكذلك المكروه
 وهذه الاقسام تتحصل من تفاريع أبواب الفقه في المذهب فاما ما تشرع فيه التسمية من القربات
 وما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء وعسر تحريه ذلك وضبطه وان بعضهم قد
 قال انها لم تشرع في الاذكار وما ذكر معها لانها بركة في نفسها فورد عليه قراءة القرآن فانها من أعظم
 القربات والبركات مع انها تشرع فيه فالقصد من هذا الفرق بيان عسره والتنبية على طلب البحث عن
 ذلك فان الانسان قد يعتقدها بهذا الاشكال فيه فاذا نبه على الاشكال استفادته وحته ذلك على طلب
 جوابه والله تعالى خلاق على الدوام هب فضله لمن يشاء في أي وقت شاء

امتنال أمر الله تعالى في إيقاع الصلاة منوية فإن النية في الصلاة مشروعة شرطاً في صحتها ولم يشترع له أن ينوي نية الامتنال حتى يلزم التسلسل وعلى ذلك لا يصح قوله هو أن النية لا تحتاج إلى النية والله أعلم قال (المسألة الرابعة) * قلت ما قاله فيها صحيح قال (الفرق التاسع عشر) * قلت ما قاله فيه صحيح قال (الفرق العشرون) بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الأعمال الصالحة إلى آخر ما قال فيه * قلت أحسن ما قيل في ذلك عندى القول الذى افتتح به وهو أنه أمر خفي لا يمكن الإطلاع عليه حقيقة لغير الله تعالى وما أورد عليه من النقص بالإيمان وسائر أعمال القلوب بحجب عنه بحمل الحديث على أن

في جميع أبواب الفقه * وضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها هو أنه يجب على الفقيه أو لسان
يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق ينظر فيه ثانياً فإن
كان مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً مثال ذلك التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث
الوارد عن كعب بن عجرة فأى مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح والا فلا والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق
والفرق بين العبادات لم يكف الشرع في إسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها المؤثرة في إسقاطها كما علمت

وبين المعاملات اكتفى الشرع في اسقاط المسؤولية فيها على أقل ما تصدق عليه حقيقة الشرط الذي تقتضيه حقيقة تها باع عبدا واشترط
أنه كاتب يكتفي في تحقيق هذا الشرط مسمى الكتابة ولا يحتاج الى المهارة فيها وكذلك شروط السلم في سائر الاوصاف وأنواع الحرف
يقتصر على مساهدون مرتبة معينة منها هو ان العبادة لما كانت مشتتة على مصالح العباد ومواهب ذي الجلال وسعادة الابدكان
تقو بها بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها غير لائق ولذلك كان ترك الترخيص في كثير من العبادات أولى وكان تعاطي العبادة مع المشقة
أبلغ في اظهار الطوعية وأبلغ في التقرب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (١٣٣) أفضل العبادة أجزها أى أشقها وقال

أجرك على قدر نفسك

والمعاملات لما كانت مصالحها
التي بذلت الاعواض فيها
تحصل بمسمى حقائق
الشرع والشروط كان
التزام غير ذلك فيها يؤدي
الى كثرة الخصل ونشر
الفساد واظهار العناد والله
سبحانه وتعالى أعلم

(وصل) في تحرير هاتين
القاعدتين ببيان للفرق
بين قاعدتي الكبائر
والصغائر وبين قاعدتي
الكبائر والكفر وبين
أدنى رتب الكبائر وأعلى
رتب الصغائر وبين أدنى
رتب الكفر وأعلى رتب
الكبائر وهذه مواضع
شاقة الضبط عسيرة التحرير
وفيها غوامض صعبة على
الفقيه والمفتي عند حلول
النوازل في الفتاوى والافضية
واعتبار حال الشهود في
التجريح وعدمه اما بين
الكبائر والصغائر فاعلم
انه لاخلاف بين العلماء
في ان كل ذنب باعتبار

منه وذلك في الحديث ايضا قال عليه الصلاة والسلام افضل اعمالكم الصلاة وعن عمر بن الخطاب رضى
الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندى الصلاة الاثر المشهور ومع ذلك فلا بد لهذه الاضافة
والتخصيص من فارق اوجب ذلك وذكر العلماء رضى الله عنهم فيه فروقا * أحدها أنه أمر خفي لا
يمكن أن يطلع عليه فلذلك نبه على شرفه بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما وأورد عليه الايمان والاخلاص
وأعمال القلوب الحسنة كلها خفية مع أن الحديث تناولها بعمومه * وثانيهما ان جوف الانسان يبقى
خاليا فيحصل له شبه وصف الربوبية فان الصمد هو الذي لا جوف له على أحد الاقوال فيه ويرد عليه
الاشتغال بالعلوم فان العلم من أجل صفات الرب تعالى فمن حصله فقد حصل له شبه عظيم وكذلك لا تتقام
من المجرمين والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه
التخلق باخلاق رب العالمين ومع ذلك فهو مفضل عليها بعموم الحديث المتقدم * وثالثها أنه اختص
بترك الانسان لشهوته وملأه في فرجه وفيه وذلك أمر عظيم يوجب الثناء والتشريف بالاضافة
المذكورة ويرد عليه أن الجهاد أعظم في ذلك فان الانسان فيه مؤثر مهجته وجسده وحياته فيذهب جميع
الشهوات تبعا لهاب الحياة وكذلك الحج يترك فيه العبد المخطط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق
الوطن والاطوار والاهل والاولاد والاخوان ويرتكب الاخطار في الاسفار ومع ذلك فهو بجميع
ذلك مفضل عليه بعموم الحديث * ورابعها ان جميع العبادات وقع التقرب بها لغير الله تعالى الا الصوم
فانه لم يتقرب به لغير الله تعالى فلذلك خصص بالاضافة وورد عليه أن الصوم أيضا وقع التقرب به الى
الكواكب فيما يتعاطاها رباب الاستخدامات للكواكب * وخامسها أن الصوم يوجب تصفية الفسك
وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء ولذلك قال عليه السلام لا تدخل
الحكمة جوفاملى طعاما وفي حديث آخر البطنة تذهب بالفطنة ولا شك أن صفاء العقل وضعف الشهوة
البهيمية مما يوجب حصول المعارف الاربانية والاحوال السنية وهذه مزية عظيمة توجب التشريف
بالاضافة المخصوصة ويرد عليه أن الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له في ذلك والتزام الادب
معه والخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الاربانية لقوله تعالى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ويجعل لكم نوراً تمشون به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان
الاعمال الصالحة دالة على سبب المازاهب والنور والهداية وجزيل الفضائل فينبغي أن يكون مترتبا على الصلاة
أكثر اذا وقعت من المكلف على وجهها لقوله تعالى فيما حكاه نبيه ﷺ عنه من تقرب الى شرب اتقرب

المراد به الاعمال الظاهرة لا الباطنة وان الصوم اختص دونها بهذه المزية ولا يرد عليه كبر الصلاة أفضل
منه لانه لا تعارض بين المزية والافضية على ما قرر هو بعد هذا والله أعلم

اشتاله على مخالفة الله تعالى كبيرة لان مخالفة الله تعالى على الاطلاق أمر كبير ولاخلاف بينهم أيضا في ان ما ألزم عليه والعقوبة به ان نفذ
على مرتكبه الوعيد أشد فهو من الذنوب الكبائر وان ما ألزم عليه والعقوبة به ان نفذ على مرتكبه الوعيد أخف فهو من الذنوب
الصغائر اذ الكتاب والسنة والقواعد المستفادة منهما وهي ان ما عظمت مفسدته يدرج في العدالة وما لا فلا تقتضي القطع بالتفاوت بين
الذنوب في الذم والعقاب ان نفذ الوعيد والكتاب قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعلها رتباً ثلاثة الكفر رتبة أولى
والفسوق ثانية والعصيان ثالثة يلي الفسوق وهو الصغائر فجمعت الآية بين الكفر والكبائر والصغائر وسمى بعض المعاصي فسوقا دون

بعض وقوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم الآية وقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فان فيها صراحة في انقسام الذنوب الى كبائر وصغائر والسنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في الصحيحين اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الابالحق وأكل مال اليتيم وأكل الر بالارتوى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات وفي رواية لها الكبائر الاشرار بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخاري والميم الغموس ومسلم بدلها وقول الزور وقوله صلى الله تعالى

(١٣٤)

عليه وسلم في الحديث الصحيح أيضا ومن كذا الى كذا كفارة لما بينهما

ما اجتنبت الكبائر فخص الكبائر ببعض الذنوب ولو كانت الذنوب كلها كبائر لم يسغ ذلك ولان ما عظمت مفسدة أحق باسم الكبيرة تخصيصه باسم يخصه فذلك قال الغزالي لا يليق انكار الفرق بين الكبائر والصغائر وقد عرفنا من مدارك الشرع وانما اختلفوا أولا في ان اطلاق لفظ صغيرة على معصية الله تعالى هل يمنع اجلاله وتعظيم الحدود الا في محل تبين تفاوت النعم والعقاب ان فقد الوعيد أو يجوز مطلقا وتناهي ان الكبائر كلها هل تعرف وتنحصر أولا الثاني لبعضهم قالوا لانه ورد وصف أنواع من المعاصي بأنها كبائر وأنواع بأنها صغائر وأنواع لم توصف بشيء منهما والاو لا أكثر واختلفوا هل لا تضبط الا بالعدد فمن ابن مسعود انها ثلاث وعنه أيضا انها أربع وعن صرح

بأنها سبع على كرم الله تعالى وجهه وعطاء وعبيد بن عمير وعن ابن مسعود أيضا انها عشرة وقيل أربع عشرة وقيل خمس عشرة وعن ابن عباس وجاعة انها ما ذكره الله تعالى في أول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وعن ابن عباس أيضا كما رواه عبد الرزاق والطبراني هي الى السبعين أقرب منها الى السبع وقال أكبر تلامذته سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنهما هي الى السبع مائة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها وروى الطبراني هذه المقالة عن سعيد بن عباس نفسه ان رجلا قال لابن عباس كم الكبائر سبع هي قال هي الى السبع مائة أقرب منها الى سبع غيرها لا كبيرة مع الاستغفار رأى التوبة بشرطها

اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتاني مشيا أتيت به رولة والمصلي يتقرب أكثر فيكون فضل الله عليه أعظم وذكر مع هذه الوجوه وجوها أخر كلها ضعيفة غير سالمة من النقص ولم ارفيه فراقتر به العين ويسكن اليه القلب غير اني واقفتك على أكثر ما قيل فيه مما هو أقوى المناسبة وما يرد على ذلك وانت من وراء الفحص والبحث عن ذلك

الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول

أجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص

وهذا المعنى قد التبس على جمع كثير من فقهاء المذهب وغيرهم وهذا الموضوع أصله اطلاق وقع في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الاسم هل يقتضى الاقتصار على أوله أم لا قولان فلما وقع هذا اطلاق للاصوليين عمل جماعة من الفقهاء على تخرج الفروع عليه على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة ولا بد من بيان قاعدتين (القاعدة الاولى) تحقيق الجزئى ماهو وله معنيان * أحدهما كل شخص من نوع كز يدومرو وغيرهما من أفراد الانسان وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع الفرس والحجر المعين من نوع الحجر ونحو ذلك * وثانيهما ما ندرج تحت كلى هو وغيره وهذا أعم من الاول فانه يصدق بالاشخاص كز يدومرو ولا ندرجها تحت مفهوم الانسان والحيوان وغيرها وصدق أيضا على الأنواع والاجناس التي ليست بأشخاص لاندرجها تحت كلى هي وغيرها فالانسان يندرج تحت الحيوان مع الفرس والحيوان مع النبات مندرج تحت النامي والثانى والجماد مندرجان تحت الجسم فهذان هما معنى الجزئى (القاعدة الثانية) بيان الجزء وهو الذى لا يعقل الا بالقياس الى كل فالكل مقابل للجزء والكلى مقابل للجزئى فالخمس من العشرة جزء والحيوان من الانسان جزء والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق وهما قاعدة وهي ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه فى الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفي فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة

قال (الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول أجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص الى قوله والانسان كل لتركبه من الحيوان والناطق) قلت جميع ما قاله فى ذلك صحيح قال (وهنا قاعدة وهي ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه فى الامر وخبر الثبوت بخلاف النهى وخبر النفي) قلت ما قاله فى هذه القاعدة غير صحيح بل اللفظ الدال على الكل دال على جزئه مطلقا قال (فاذا أوجب الله تعالى ركعتين فقد أوجب ركعة) * قلت ان أراد فقد أوجب ركعة منفردة فمنوع وان أراد فقد أوجب ركعة مقارنة لآخرى فسلم

وإذا

بأنها سبع على كرم الله تعالى وجهه وعطاء وعبيد بن عمير وعن ابن مسعود أيضا انها عشرة وقيل

أربع عشرة وقيل خمس عشرة وعن ابن عباس وجاعة انها ما ذكره الله تعالى في أول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وعن ابن عباس أيضا كما رواه عبد الرزاق والطبراني هي الى السبعين أقرب منها الى السبع وقال أكبر تلامذته سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنهما هي الى السبع مائة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها وروى الطبراني هذه المقالة عن سعيد بن عباس نفسه ان رجلا قال لابن عباس كم الكبائر سبع هي قال هي الى السبع مائة أقرب منها الى سبع غيرها لا كبيرة مع الاستغفار رأى التوبة بشرطها

ولاصغيرة مع الاصرار وقال الديلمي من الشافعية وقد ذكرنا عدها في تأليف لنا باجتهادنا فزادت على أربعين كبيرة فيقول الى ما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقيل غير ذلك أو انها تضبط بالحد والضابط وعليه لجميع ما ذكره من الحدود والضوابط أما قصدوا به التقريب فقط والافهى ليست بمحدودة جامعة وكيف يمكن ضبط ما لا طمع في ضبطه بالحصر اذ لا يعرف ذلك الا بالسمع ولم يرد وهو على أربعة أنواع بعضه للكبائر المنصوص عليها من حيث هي وبعضه لما عدا المنصوص عليه من حيث هي وبعضه لما يشملهما وبعضه لما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لصغائر الخسة ونحوها كالاصرار على الصغائر فن (١٣٥) الاول ما في عبارة الروضة وأصلها

وغيرهما من انها ملحق
صاحبها عليها بخصوصها
وعيد شديد بنص كتاب
أوسنة ومن الثاني قول
الغزالي كل معصية يقدم
المرء عليها من غير اشتعار
خوف ووجدان يدمتها وانا
واستجرا عليها فهي
كبيرة وما يحمل على فلتات
النفس ولا ينفك عن دم
يخرج بها وينقص التلذذ
بها فليس بكبيرة وقول ابن
عبد السلام الاولى ضبط
الكبيرة بما يشعر بها وان
مرتكبها يدينه اشعار
أصغر الكبائر المنصوص
عليها قال واذا أردت الفرق
بين الصغيرة والكبيرة
فاعرض مفسدة الذنب على
مفاسد الكبائر المنصوص
عليها فان نقصت عن أقل
الكبائر فهي صغيرة والا
فكبيرة اه ومن الثالث
قول شيخ الاسلام البارزي
والتحقيق ان الكبيرة كل
ذنب قرن به وعيد أو عهد
أو هن بنص كتاب أوسنة

واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير أما اذا نهى الله تعالى عن ثلاث ركعات في الصبح فلا يلزم منه النهي عن ركعتين واذا قلنا ليس عنده نصاب لا يلزم أن لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر والسر في ذلك ان النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها ولا يتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما بعدم النصاب بدینار فكذلك خبر النبي امانت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع أجزائها فلا يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين ديناراً وكذلك الامر بتحصيل المركب يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تحصل كل واحدة منهما فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النبي

قال (واذا قلنا عند زيد نصاب فعنده عشرة دنانير) * قلت ان أراد فعنده عشرة دنانير منفردة فممنوع وان أراد فعنده عشرة دنانير مقترنة باخرى فسلم قال (أما اذا نهى الله تعالى عن ثلاث ركعات في الصبح لا يلزم منه النهي عن ركعتين) قلت ان أراد لا يلزم النهي عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة فسلم وان أراد لا يلزم النهي عن ركعتين متصلتين بثالثة فممنوع قال (واذا قلنا ليس عنده نصاب لا يلزم أن لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر) قلت ان أراد لا يلزم أن لا تكون عنده عشرة دنانير منفردة فسلم وان أراد لا يلزم أن لا تكون عنده عشرة دنانير مع عشرة أخرى فممنوع قال (والسر في ذلك ان النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها ولا يتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما بعدم النصاب بدینار فكذلك خبر النبي) * قلت اذا عدم من النصاب دينار لم يبق نصاب ولا جزء نصاب فلان الدينار لا يكون جزء نصاب الا مع تسعة عشر ولا تكون التسعة عشر جزء نصاب الا مع دينار أما اذا انفرد دينار فلا يقال فيه جزء نصاب الا بضرب من المجاز والتوسع وكذلك القول في التسعة عشر لان الدينار والتسعة عشر اجتماع كل واحد منهما مع الآخر ممكن فاذا اجتمع اصاب المجموع نصاباً فعند الاجتماع كل واحد منهما جزء نصاب حقيقة وعند الافتراق كل واحد منهما جزء نصاب مجازاً فاللازم حقيقة خلاف قوله وهو أنه متى عدم جزء عدم جميع الاجزاء أي لم تتألف تلك الحقيقة ولم تكمل فلم يتحقق ولم يوجد شيء من أجزائها فالصحيح أنه متى اتفت الحقيقة اتت جميع أجزائها * قال (امانت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع أجزائها فلا يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين ديناراً وكذلك الامر بتحصيل المركب يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تحصل كل واحدة منهما فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النبي) * قلت قد تبين أن النهي وخبر النبي يستلزمان جميع أجزاء النهي والمنع عنه كما يستلزمان الامر وخبر الثبوت جميع

أوعلم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيداً أو حداً ولعن أو أكره من مفسدته أو أشعر به فان مررتكبه في دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كالقتل من يعتقه معصوماً فظهر انه مستحق لدمه أو وطى امرأة ظاناً انه زان بها فاذا هي زوجته أو أمته اه ومن الرابع قول الامام الشافعي وغيره وتابعه ابن القشيري في المرشد واختاره الامام السبكي كل جرمة أو كل جريرة تؤذن أي تعلم بقله أكثر من أي اعتناء مرتكبها بالدين ورقة الديانة مبطله للعدالة وكل جرمة أو جريرة لا تؤذن بذلك بل يبقى حسن الظن ظاهراً بصاحبها لا تحبط العدالة كما يؤخذ من الزاجر وكذا من الرابع قول الاصل وهو ما يؤخذ من كلام شيخه ابن عبد السلام المراد بالضابط ما ترد

به الشهادة ان يحفظ ماورد في السنة انه كبيرة فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يثدخ في الشهادة اه لكن الاول مقيد بعدم التوبة والثاني بعدم الاصرار فانه لا كبيرة مع استغفار أي توبة بشر وطها ولا صغيرة مع اصرار وضابط قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة هو انه متى حصل من تكرارها مع البقاء على عدم التوبة والندم ما يحصل من ملابسة الكبيرة مما يوجب عدم الوفاق بالفاعل في دينه واقدامه على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادحا وما لافلا كما اذا حصل من تكرارها ذلك مع تخلل التوبة والندم وأمانا لمباحات فمنها ما لا يبيح الشرع فعله (١٣٦) بمحض الناس فيكون تكرار فعلها بمحضهم كذلك فادح في الشهادة لكون

واللفظ الدال على الكلى لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل بل انما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك على أنه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على أنه انسان واذا قلنا فيها انسان لا يدل ذلك على أنه مؤمن أو كافر واذا قلنا فيها مؤمن لا يدل ذلك على أنه زيدا اذا تقرر هذه القاعدة ظهر أن حل اللفظ على ادنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة للفظ لعدم دلالة على غير هذا الجزئي أما اذا قلنا اللفظ على أقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الآخر وما اتينا به ومخالفة لفظ صاحب الشرع لا تجوز بخلاف الاول فاذا قال الله تعالى صوموا رمضان فن عمدا الى الاقتصار على أقل أجزائه فقد خالف لفظ صاحب الشرع بخلاف ما اذا قال الله تعالى اعتقوا رقبة فعمدا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي تساوي الفا لانكون مخالفين للفظ صاحب الشرع وبهذا يظهر بطلان قول من يخرج الخلاف في غسل الذكر من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة ام لا بد من جلته على هذه القاعدة لان هذا اقتصار على جزء لا جزئي فهو كالاقتصار على يوم من رمضان فلا يصح وكذلك تخريج الخلاف في التيمم هل هو الى الكوعين او الى المرفقين أو الى الاطمين على هذه القاعدة لا يصح أيضا فان الكوع جزء اليد لا جزئي منها فكان كالاقتصار على يوم من رمضان وكل ما هو من هذا القبيل من التخريج ليس بصحيح فتأمل فهو كثير في مذهب مالك وغيره من

فعلها حيث مذ معصية لاحقة بسائر المعاصي ومنها ما لم تجز به عادة فتكون مشعرة بتخلل حدث في عقل فاعلمها فتدح في الضبط لافي العدالة لان خلل العقل لا يؤمن معه قلة الضبط (قائدة) قال الشيخ المقرئ شهدت الشمس ابن القيم مقيم الحنابلة بدمشق وهو أكبر أصحاب ابن تيمية وقد سئل عن حديث من مات له ثلاث من الولد كانوا له حجابا من النار كيف ان أتى بعدها بكبيرة فقال موت الولد حجاب والكبيرة خرق لذلك الحجاب وانما يحجب الحجاب اذا لم يخرق فاذا خرق لم يكن حجابا بدليل حديث الصوم جنة ما لم يخرقها اه نقله التنبكتي في تكملة الديباج * وأما الفرق بين الكفر والكبائر فهو ان أصل الكفر الجهل بالرؤية وأصل الكبائر الجرأة على مخالفة أمر الله

اجزاء المأمور به والمثبت وتبين ان التسعة عشر الموجودة دون الدينار ليست جزءا ولا اجزاء النصاب حقيقة بل بنوع من المجاز * قال (واللفظ الدال على الكلى لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقا من غير تفصيل الى قوله لا يدل على أنه زيد) * قلت مراده جزء شيء معين وذلك صحيح * قال (اذا تقرر هذه القاعدة ظهر أن حل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته لا تكون فيه مخالفة للفظ لعدم دلالة على غير هذا الجزئي) * قلت بل فيه مخالفة للفظ وقوله لعدم دلالة على غير هذا الجزئي لا يفيد مقصوده وكما لا يدل على غير هذا الجزئي لا يدل عليه أيضا (قال اما اذا قلنا اللفظ على أقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الآخر وما اتينا به الى قوله فقد خالف لفظ صاحب الشرع) قلت ما قاله هنا صحيح * قال (بخلاف اذا قال الله سبحانه وتعالى اعتقوا رقبة فعمدا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي تساوي الفا لانكون مخالفين للفظ صاحب الشرع) * قلت قوله في المثال الذي اورده صحيح لكنه ليس مثالا لما قصد فانه قصد تمثيل الكلى وليست الرقبة المنكرة من الكلى بل من المطلق فلا يحصل مقصوده من ذلك بمثاله الذي مثل الان ان يريد بالكلى المطلق فيكون بذلك مخالفا لاهل الاصول في اصطلاحهم * قال (وبهذا يظهر بطلان قول من يخرج الخلاف في: سل الذكرك من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة أو لا بد من جلته على هذه

المذاهب

تعالى بفعل ما نهى عنه وعظمته فسدته لاستيلاء الشهوة عليه فما كان من المعاصي مقتضيا الجهل بالرؤية نصامن نحو الشرك بالله وجحد ما علم من الدين بالضرورة كجحد وجوب الصلاة ونحوهما ونحو القاء المصحف في القاذورات وتوجد البعث والنسب أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم ولا يريد وليس بحى ونحوه فهو الكفر المتفق عليه ومنه قضية ابليس فان الذي تقتضيه القواعد المستفادة من الشرع هو ان كفره انما هو بنسبته الى الله تعالى الجور وكبره عليه لا بمجرد ترك ما أمر به من السجود لا دم عليه السلام واعتقاده كونه خيرا منه والا لزم ان كل عاص وكل متكبر كافر وليس الامر كذلك نعم يجوز عقلا ان

يكون كفرة بمجرد مخالفته وما كان منها مقتضيا ذلك احتمالا لانصافه الكفر المختلف فيه كالنجس وان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية وان ارادة الله ليست بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة وانه ليس بمنزه ونحو ذلك من اعتقادات أرباب الاهواء فلما لك والشافعي وأبي حنيفة والقاضي أبي بكر الباقلاني والاشعري فيهم قولان بالكفر وعدمه والتكفير بترك الصلاة قول ابن حنبل وعدمه قول مالك والشافعي وقال القاضي أبو بكر من كفر جلة الصحابة فهو كافران تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم أصلها وغنهم أخذت وقال الشيخ أبو الحسن الاشعري ارادة الكفر كبناء كنيسة يكفر فيها بالله ((١٣٧))

امانة شريعتهم مع تصديقه له فهو كافر ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة وما كان منها ليس مقتضيا ذلك أصلا بل انما يقتضي الجراة على مخالفة أمره تعالى بفعل ما نهى عنه وعظمت مفسدته لاستيلاء الشهوة عليه فهو الكفيرة كقتل النفس التي حرم الله الاباحق ويوضح هذا الفرق مسئلتان (المسئلة الاولى)

الفرق بين السجود للضم على وجه التذلل والتعظيم له اتفق للناس على انه كفر وبين السجود للوالدين والاولياء والعلماء تعظيما وتذللا اتفقوا على انه ليس بكفر هو ان السجود للاصنام ليس مجرد التذلل والتعظيم بل له مع اعتقاد انها آلهة وانهم شركاء لله تعالى حتى اقتضى بذلك الجهل بالربوبية بخلافه للوالدين والاولياء والعلماء فانه لما كان مجرد التذلل

المذاهب وكذلك جل اللفظ العام على بعض افراده ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل اجماعا فيجتنب في هذا الباب حل الكل على بعض اجزائه وحل الكلية على بعض جزئياتها فهو حل العام على بعض الخصوصيات فهذه كلها تخريجات باطلة بل التخرج الصحيح في فروع منها فرع الحضانة هل تستحقه الام الى الانغار أو الى البلوغ قولان يناسب تخريجهما على القاعدة بسبب أن قوله عليه السلام أنت أحق به مالم تنكح في الحديث المشهور يقتضي ثبوت الاحقية لها اما غاية معينة فلم يذكرها صاحب الشرع غير غاية تتعلق بها هي وبها هي وهي عدم الزواج اما غاية تتعلق بحاله هو فلم يذكرها صاحب الشرع بل الاحقية فقط وهي تصدق بطرفين فاذنهما الانغار وأعلاما البلوغ فاذا حلنا الحضانة على الانغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية باعتبار حاله فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ * فان قلت فقد خولفت الغاية المقولة بالنسبة الى حالها هي وهي عدم الزواج * قلت مسلم لكن هذه الغاية هي اشارة الى المانع وان زواجها مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها كما تقدم أن المؤثر في المانع انما هو وجوده في العدم لا عدمه في الوجود والتخرج انما وقع فيما اقتضاه اللفظ من موجب الحكم وسببه

القاعدة لان هذا اقتصر على جزء لا جزئى الى قوله فهذه كلها تخريجات باطلة * قلت مضمون قوله الفرق بين الكل فلا يحمل اللفظ الدال عليه على جزئه وبين الكلى فيحمل اللفظ الدال عليه على جزئه فاما قوله انه لا يحمل لفظ الكل على جزئه فهو الصحيح واما قوله ان الكلى يحمل على جزئه فليس بصحيح فان القائل اذا قال الرجل خير من المرأة يريد أن هذا الجنس على الجلة خير من هذا الجنس على الجلة لان كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس ومن حل الكلى على جزئه في هذا المثال فقد أخطأ كمن حل الكل على جزئه وانما حل شهاب الدين على تسوية ذلك في الكلى دون السكل اعتقاده ان المطلق هو السكى وليس كذلك بل المطلق جزئى مبهم غير معين فلذلك جاز فيه الحل على أى جزئى كان وما قاله من انه يجب اجتناب حل الكلية على بعض جزئياتها صحيح ومراده اذا لم يكن مخصصا * قال (بل التخرج الصحيح في فروع منها فرع الحضانة هل تستحقه الام الى الانغار او الى البلوغ قولان فناسب تخريجهما على القاعدة بسبب أن قوله عليه السلام أنت أحق مالم تنكح الى آخر قوله في هذه المسئلة * قلت ما قاله في المسئلة صحيح غير قوله فاذا حلنا الحضانة على الانغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية باعتبار حاله فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ فانه ليس من القاعدة التي أشار اليها وهي حل الكلى على جزئه بل هو من قاعدة المطلق

(١٨ - الفرق - ل) والتعظيم لا اعتقاد انهم آلهة وشركاء لله عز وجل لم يكن كفرا وان كان ممنوعا سدا للاربعة نعم لو وقع مع الوالد أو العالم أو الولي على وجه اعتقاده انه وشريكه تعالى لكان كفرا لا شك فيه (المسئلة الثانية) نسبة الافعال الى الكواكب فيها ثلاثة أقسام * القسم الاول ان يقال انهم مدبرة للعالم وموجدة لما فيه ولا شيء وراءها وهذا كفر بلاخفاء * القسم الثانى ان يقال انهم فاعلة الآثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو المؤثر الاعظم معها فتكون نسبتها الى أفعالها كنسبة الحيوان الى أفعاله على رأى المعتزلة والصحيح في هذا ان قول من قال لا كواكب ولا انسان أو غيره من الحيوان فعل على

الحقيقة خطأ وإن من اعتقد شيئا من ذلك فهو لم يعرف قط فرقا ما بين الرب والمر بوب والخالق والمخلوق فإن الله تعالى هو الخالق على الحقيقة لا خالق سواه قال تعالى وما رميت أى حقيقة اذ رميت أى كسبوا ولكن الله رمى أى حقيقة إلا أن من نسب الفعل الحقيقي إلى الكواكب فذلك كفر على الصحيح وهو قول بعض العلماء المعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام ومن نُسبه إلى الإنسان ففيه خلاف هل هو كفر أو ضلالة وذلك أن الكواكب في العالم العلوي وأحوالها غائبة عن السفر فر بما أدى ذلك إلى اعتقاد استقلالها وفتح أبواب الكفر المجمع (١٣٨) عليه بخلاف الإنسان فإن التذلل والعبودية ظاهرة عليه فلا يؤدي إلى اعتقاد

استقلاله الخ * القسم الثالث أن يقال إنها فاعلة فعلا عايدا لا حقيقيا وإن الله تعالى أجرى عندها إذا تشككت بشكل مخصوص في أفلاكها أن تكون في أحوالها وربط الأسباب بها كحال الادوية والأغذية في العالم السفلي باعتبار الربط العادي لا للفعل الحقيقي وهذا القسم وإن لم يكن كفر إلا أنه خطأ لعدم تحقق الارتباط فانا وجدنا للعادة غير منضبطة في ذلك ولا هي أكثرية غالبية كالادوية حتى يكون اعتقاد ذلك ممكنا وجائزا بل هو كمن اعتقد أن عقار معين يبرئه من الحمى ولم تبدل التجربة فيه على ذلك فإن هذا الاعتقاد يكون خطأ بل هو ممنوع أيضا لسد الدريعة وأما الفرق بين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر وبين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر ففي الأصل أنه باستقراء

وما يترتب عليه الثبوت ومنها التفرقة بين الأمة ولدها اختلاف العلماء فيه أيضا هل يمنع ذلك إلى البلوغ أو الانتغار وهو المشهور في هذا دون الأول وتخريج على القاعدة متيسر أيضا حسن بسبب أن قوله عليه السلام لأنوله والد على ولدها عام في الوالدات والمولودين من جهة أن والدته نكرة في سياق النفي فتعم ولدها اسم جنس أضيف فيعم وعام في الزمان أيضا من جهة أن النفي الاستقبال على جهة العموم ومنه لا يموت فيها ولا يحيى فإن ذلك يعم الأزمنة المستقبلية غير أنه مطلق في أحوال الولد لأن القاعدة أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال وإذا كان مطلقا في الأحوال فهو يتناول أمرا كليا يصدق في رتبة دنيا وهي الانتغار ورتبة عليا وهي البلوغ فإذا خرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل اللفظ على أدنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي وأما عموم لافهو راجع إلينا كانه قال حرم الله تعالى عليكم ذلك في جميع الأزمنة المستقبلية من زمن هذا الخطاب وليس عمومها بالنسبة إلى الأمهات والأولاد فلم تكن فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات فتأمل ذلك ومنها قوله تعالى فإن آنتم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم اختلاف العلماء في ذلك هل يحمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي مع أن الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الأعم الذي لا يدل على جزئي خاص فليس في حمله على أدنى الرتب مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتمل بخلاف المثاليين الأولين فيهما تلك المخالفة التي احتجج للاعتدار عنها ومنها مسألة الحرام إذا قال أنت على حرام فهل يحمل على الثلاث أو الواحدة

قال (ومنها التفرقة بين الأمة ولدها اختلاف العلماء فيه أيضا هل يمنع ذلك إلى البلوغ أو الانتغار وهو المشهور في هذا دون الأول إلى آخر المسألة) * قلت ما قاله في هذه المسألة صحيح غير قوله فهو يتناول أمرا كليا فانه ليس بكلي كيف وقد نص هو على أنه مطلق وهو قوله فإذا خرج الخلاف إلى القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل للفظ على أدنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي فانه ليس من الكلي المحمول على جزئيه بل هو من المطلق ولو كان من الكلي لم يصح حمله على جزئيه كما سبق قل (ومنها قوله تعالى فإن آنتم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم اختلاف العلماء هل يحمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي مع أن الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الأعم إلى آخر كلامه في المسألة) * قلت قوله مع أن الرشد ذكر بصيغة التنكير الدال على المعنى الأعم ليس بصحيح بل صيغة التنكير دالة على المعنى المطلق والمطلق ليس هو المعنى الأعم بل هو المعنى الإخص المبهم غير المعين قال (ومنها مسألة الحرام إذا قال أنت على حرام فهل يحمل على الثلاث أو الواحدة

خلاف

كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها استقراء كاملا واستقراء رتب الكبائر

المتفق عليها والمختلف فيها كذلك لينظر في مسائل الكفر إلى أقر بها إلى عدم التكفير بالنظر السيد في جعلها أدنى رتبة التكفير وما دونها أدنى رتبة الكبائر وينظر في رتب الكبائر بالنظر السيد إلى أقلها مفسدة في جعلها أدنى رتب الكبائر والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر وفيه أن كمال استقراء أقوال جميع علماء الإسلام من المستحيل عادة على أنه لا بد للعلماء الذين يلزمنا استقراء أقوالهم من العلم بفارق يفرق به كل واحد منهم بين أدنى رتب الكفر وأعلى رتب الكبائر وبين أدنى رتب الكبائر وأعلى رتب الصغائر فما المانع

لهذا المتعلم ان يتعلمه حتى لا يحتاج الى استقراء أقوالهم وبالجملة لم يأت في هذا الفرق الا بالاحالة على جهة الله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق وطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم
 والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالتقاعدان مفترقان في جميع هذه النظائر * اعلم ان الالف واللام
 كما يصح ان تكون في الامر الموصوف بالمطلق للعموم الاستغراق على رأى من أتبعه أو للعهد في الجنس كذلك يصح ان يكونا في الامر
 المضاف اليه المطلق فكما يسوغ في الامر المطلق ان يكون للعموم وان لا يكون (١٣٩) للعموم كذلك يسوغ في مطلق

الامر ان يكون للعموم
 وان لا يكون للعموم فالامر
 المطلق ومطلق الامر سواء
 ولا يصح الفرق بينهما الا
 بالقرائن انقالية أو الحالية
 فقامت القرينة على انه
 للعموم كان للعموم أو على
 انه ليس للعموم بل للعهد
 في الجنس لم يكن للعموم
 هذا بحسب أصل اللغة اما
 بحسب ما جرى به اصطلاح
 الفقهاء ولا مشاحة فيه كما في
 الاساوى على أقرب المسالك
 فالامر المطلق عبارة عن
 الامر المقيد بالاطلاق أى
 ما صدق اسم الامر عليه بلا
 قيد لازم فهو نظير الماهية
 بشرط لاشئ وعند المنطقة
 أى الماهية المجردة عن
 العوارض ومطلق الامر
 عبارة عن جنس الامر
 الصادق بكل أمر ولو مقيدا
 بقيد لازم فهو نظير الماهية
 لا بشرط شئ أى عند
 المنطقة أى الماهية المطلقة
 فاصطلاح الفقهاء خص
 الامر المطلق بالعموم

خلاف يصح تخريجه على هذه القاعدة لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم الدائر بين
 الرب المختلفة فامكن حمله على أعلاها أو على أدناها ويلحق بمسألة الحرام مامعها في مذهب مالك من
 الالفاظ نحو البتة والبائن وحبلك على غار بك هل يحمل على أعلى الرب وهو الثلاث أم لا ومنها مسألة
 التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا فقلوه صعيدا مدلوله أمر كل من يمكن حمله على أدنى الرب وهو مطلق
 ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله أو أعلى رب الصعيد
 وهو التراب وهو مذهب الشافعي فهذه المسألة أيضا حسنة التخريج على هذه القاعدة من غير معارض
 من جهة اللفظ ولا المعنى ومنها قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول والمثلية
 في لسان العرب تصدق بين الشئين باى وصف كان من غير شمول فاذا قلت زيد مثل الاسد كفى
 في ذلك الشجاعة دون بقية الاوصاف وكذلك زيد مثل عمرو يصدق ذلك حقيقة بمشاركتهما في
 صفة واحدة فالثلث المذكور في الاذان ان جل على أعلى الرب قال مثل ما يقول الى آخر الاذان أو على
 أدنى الرب ففي التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك فهذه ست مسائل تنبهك على صحة التخريج
 على هذه القاعدة والمسائل السابقة تنبهك على التخريج الفاسد عليها لان الاول من باب الاجزاء وهذه
 من باب الجزئيات فقد ظهر لك الفرق بينهما والصحيح من الفاسد * تنبيه * ليس الخلاف في هذه

يصح تخريجه على هذه القاعدة الى آخر المسألة * قلت قوله لان قوله حرام مطلق دال على مطلق
 التحريم الدائر بين الرب المختلفة فامكن حمله على أعلاها أو على أدناها صحيح وكذلك شأن
 المطلقات وليست من القاعدة التي أراد لسن هنا أمر آخر هو سبب الخلاف وهو العرف في لفظة
 حرام هل هو الثلاث أو الواحدة قال (ومنها مسألة التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا الى آخر
 ما قاله في هذه المسألة) * قلت جرى أيضا على معتاده وفساده اعتقاده في ان المطلق هو الكل وقد تبين
 انه ليس كذلك قال (ومنها قوله عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول والمثلية في
 لسان العرب تصدق بين الشئين باى وصف كان من غير شمول الى آخر المسألة) * قلت المثلية تقتضى
 في لسان العرب الشمول في جميع الصفات الا ما خصه العرف كقولهم زيد مثل الاسد وما أشبهه وما أرى
 ما لكارحمه الله فرغ على تلك القاعدة وانما رأى ان حى على الصلاة حى على الفلاح ليس من الذكر
 وانما هو تحريض واستدعاء والمعهود في الشرع انما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث
 بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ والله أعلم قال (فهذه ست مسائل تنبهك على صحة التخريج
 على هذه القاعدة الى قوله والصحيح من الفاسد) * قلت قد تبين الصحيح من الفاسد والحمد لله تعالى
 قال (تنبيه ليس الخلاف في هذه

الشمولى من غير التفات الى قرينة فاستعماله في غيره مجاز شرعى وان كان حقيقة لغوية وخص مطلق الامر بغير العموم الشمولى وهو
 القدر المشترك من الجنس المتميز بالضاف اليه من غير التفات الى قرينة فاستعماله في العموم الشمولى مجاز شرعى وان كان حقيقة
 لغوية فن هنا كان البيع المطلق عام غير مقيد بقيد وجب تخصيصه من شرط أو صفة أو غير ذلك من الواحق للعموم مما يوجب
 تخصيصه شامل لجميع أفراد البيع بحيث لم يبق بيع الادخل فيه وكان مطلق البيع عبارة عن القدر المشترك بين جميع أنواع البياعات
 وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من أفراد البيع فجعلوا لفظ مطلق اشارة الى القدر المشترك خاصة الصادق بفرد واحد وأضافوه الى

البيع ليميز عن مطلق الحيوان ومطلق الانسان ومطلق الامر ومطلق غيره من مطلقات جميع الحقائق فظهر الفرق بين البيع المطلق ومطلق البيع وجميع النظائر به يصدق قولنا ان مطلق البيع حلال اجاعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالايجاع بل بعض البياعات حرام اجاعا وقولنا حصل لزيد مطلق المال ولو بفلس ولم يحصل له المال المطلق وهو جميع ما يتحول من الاموال التي لانهاية لها وقولنا مطلق النعيم حاصل دون البيع المطلق والله أعلم ﴿ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام ﴾ وهو ان أدلة مشروعية الاحكام (١٤٠) محصورة شرعا في نحو العشرين كل واحد منها يتوقف على مدرك شرعي يدل

على ان ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام وهي الكتاب والسنة والقياس والاجاع والبراءة الاصلية واجاع أهل المدينة واجاع أهل الكوفة على رأي والاستحسان والاستصحاب والعصمة والأخذ بالاخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الاربعة واجاعهم والاجاع السكوني واجاع لا قائل بالفرق فيه وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في أصول الفقه وأما الادلة الدالة على وقوع الاحكام أى وقوع أسبابها وحصول شر وطها وانتفاء موانعها فهي لا تنحصر في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتساهى ولا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع فالزوال مثلا لدليل مشروعيته سببا لوجوب الظاهر عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال

القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة أقسام قسم أجمع الناس فيه على الحل على أعلى الرتب وهو ما ورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقائص وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا فهذا القسم الامر فيه متعلق باقصى غايته الممكنة للعبيد ومع ذلك فقد قال عليه السلام لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقسم أجمع الناس فيه على الحل على أدنى الرتب وهو الاقرار فاذا قل له عندى دنانير حل على أقل الجمع وهو ثلاثة وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف لكون الاصل براءة التهمة فيقبل تفسيره باقل الرتب وليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال مع ذلك في الآية الاخرى وما قدر وا الله حق قدره وذلك يقتضى ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فهذا هو الفرق بين القسمين * القسم الثالث يختلف فيه وهو ما تقدم من المسائل فهذا تلخيص هذه القاعدة على وجه لا يئس بعد ذلك ان شاء الله تعالى

﴿ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين ﴾
حق الله أمره ونهيه وحق العبد مصالحه والتكاليف على ثلاثة أقسام حق الله تعالى فقط كالإيمان وتحريم الكفر وحق العباد فقط كالديون والأمان وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أو حق

القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة أقسام الى آخر ما قاله في هذا الفرق) * قلت قد صرح في اثناء كلامه بسبب تخصيص ما يتعلق بجانب الربوبية باعلى الرتب وبسبب تخصيص الاقرار بادنى الرتب وما سوى ذلك انما الخلاف فيه لاسباب تخص مواقع الخلاف والله أعلم قال (الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين حق الله تعالى أمره ونهيه) قلت بل حق الله تعالى متعلق أمره ونهيه وهو عبادته قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال رسول الله ﷺ حق الله تعالى على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال (وحق العبد مصالحه) قلت ان اراد حقه على الله تعالى فاما ذلك ملازم عبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه من النار وان اراد حقه على الجملة اى الامر الذى يستقيم به فى اولاه واخراهم فصالحه * قال (والتكاليف على ثلاثة أقسام حق الله تعالى فقط كالإيمان وتحريم الكفر) * قلت قد تقدم أن حق الله تعالى على العبد عبادته اياه فان اراد ذلك فصحيح والا فلا * قال (وحق العباد فقط كالديون والأمان) * قلت تمثله هذا يشعر بانه يريد حقوقهم بعضهم على بعض وقوله قبل حقه مصالحه يشعر بانه يريد حقوقهم على الجملة * قال (وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق

العبد

وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه كالاسطرلاب والميزان وربع الدائرة والشكارية والزرقالية والبنكाम والرخامة البسطية والعيان المركوزة في الارض وجميع آلات الظلال وجميع آلات المياه وآلات الطلاب كالمظنجةارة وغيرها من آلات الماء وآلات الزمان وغير الآلات كعدد تنفس الحيوان اذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك من الموضوعات والمختبرات التي لانهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومانع المانع والله أعلم ﴿ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج ﴾

﴿ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج ﴾

وهي ان الأدلة قد تقدم بيانها وانقسامها الى أدلة الشرعية وهي التي يعتمد عليها المجتهدون وانى أدلة وقوع أسباب الاحكام وشروطها وموانعها وهي التي يعتمد عليها المكفون كالزوال ورؤية الال ونحوهما وأما الحجاج فهي ما يعتمد عليه الحكماء ويقنعون به ويتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البيعة والافرار والشاهد واليمين والشاهد والنكول والمرأتان واليمين والمرأتان والنكول والمرأتان فيما يختص بالنساء وأربع نسوة عند الشافعي وشهادة الصبيان ومجرد التحاليل عند مالك فيقسمان بعد إيمانهم عند تساويهما عند مالك فهذه نحو عشرة من الحجاج هي التي يقضى بها الحاكم ولذلك قال عليه السلام

(١٤١)

بها الحاكم ولذلك قال عليه السلام

لعن بعضكم ان يكون
أخن بحجته من بعض
فأقضى له على نحو ما أسمع
منه فالحجاج أقل من أدلة
المشرعية وأدلة المشرعية
أقل من أدلة الوقوع كما تقدم
والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ وصل ﴾ في ثلاث مسائل
مهمة تتعلق بهذا الفرق
والذي قبله ﴿ المسئلة
الاولى ﴾ في أحكام القرآن
للشيخ أبي بكر بن العربي
قال محمد بن علي بن حسين
السكاح بولي في كتاب الله
تعالى ثم قرأ ولا تنكحوا

المشركين بضم الناء وهي
مسئلة بديعة ودلالة تصحيحية
اه ﴿ المسئلة الثانية ﴾ في
تكميل الديماج للتناجياتي
آخر ترجمة العلامة للشيخ
ابراهيم بن موسى بن محمد
الخمعي القرطبي أبو اسحاق
الشهير بالشاطبي مانصه
وكان صاحب الترجمة ممن
يرى جواز ضرب الخراج
على الناس عند ضعفهم
وحاجتهم ليعتد بيت المال

العبد كحد القذف ونعني بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فامن حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره بإيصال ذلك الحق الى مستحقه فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى وانما يعرف ذلك بصحة الاسقاط فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد وكل ما ليس له اسقاطه فهو الذي نعني به حق الله تعالى وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات فان الله تعالى انما حرمها صوناً للمال العبد عليه وصوناً له عن الضياع بعقود الغرر والجهل فلا يحصل العقود عليه أو يحصل دنيا وزرراً حقيراً فيضيع المال فحجج الرب تعالى برجته على عبده في تضييع ماله الذي هو عون له على أمر دنياه وآخرته ولورضى العبد باسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه وكذلك حجب الرب تعالى على العبد في لقاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة ولورضى العبد بذلك لم يعتبر رضاه وكذلك تحريمه تعالى المسكرات صوناً لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صوناً للماله والزنى صوناً للنسب والقذف صوناً للعرض والقتل والجرح صوناً لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه ولورضى العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تنسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم ودرء مفاسدهم وأكثر الشريعة من هذا النوع كالرضى بولاية الفسقة وشهادة الاراذل ونحوها

العبد كحد القذف ونعني بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فامن حق للعبد الا وفيه حق لله تعالى وهو امره بإيصال ذلك الحق الى مستحقه الى قوله فهو الذي نعني به حق الله تعالى ﴿ قلت بعد أن قرر قبل ان حق العبد بمصلحة على الاطلاق قصر كلامه على بعض ما يتناول ذلك الاطلاق من التفاصيل وهو حق بعض العباد على بعض وترك الكلام على غير ذلك من مصالح العباد فلم يكن كلامه منتظماً كما يجب ﴾ قال ﴿ وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا الى قوله وتضييعه من غير مصلحة ولورضى العبد بذلك لم يعتبر رضاه ﴾ ﴿ قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (وكذلك تحريمه تعالى المسكرات صوناً لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صوناً للماله والزنى صوناً للنسب والقذف صوناً للعرض والقتل والجرح صوناً لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه ولورضى العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه) ﴾ ﴿ قلت أما في القتل والجرح فرضاه معتبر واسقاطه نافذ قال (فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تنسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم الى قوله

عن القيام بمصالح الناس كما وقع للشيخ المالقي في كتاب الورع قال فوافقت الخراج على المسلمين من المصالح المرسله ولا شك عندنا في جوازه وظهور مصلحته في بلاد الاندلس في زماننا الآن لكثرة الحاجة لما يأخذه العدو من المسلمين سوى ما يحتاج اليه الناس وضعف بيت المال الآن عنه فهذا يقطع بجوازه الآن في الاندلس وانما النظر في القدر المحتاج اليه من ذلك وذلك موكول الى الامام ثم قال أثناء كلامه ولعلك تقول كما قال القائل لمن أجاز شرب العمير بعد كثرة طبعه وصار رباحاً لله والله يا عمر يعني هذا القائل أحللت الخمر بالاستعجار الى نقص الطبيب حتى تحل الخمر بمالك فاني أقول كما قال عمر رضي الله تعالى عنه والله لأحل شيئاً حرمه الله ولا أحرم شيئاً أحله الله وان الحق أحق ان

يُبع ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وكان خراج بناء السور في بعض مواضع الاندلس في زمانه موظفا على أهل الموضع فُسِّل عنه
 امام الوقت في الفتيا بالاندلس الاستاذ الشهير أبو سعيد بن لب فأفتى أنه لا يجوز ولا يسوغ وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستندافيه الى
 المصاحبة المرسلة معتمدافى ذلك الى قيام المصلحة التي ان لم يقم بها الناس فيعطونها من عندهم ضاعت وقد تكلم على المسئلة الامام الغزالي
 في كتابه فاستوفى ووقع لابن الفراء في ذلك مع سلطان وقته وفقهائه كلام مشهور لا نظيل به اه بلفظه (المسئلة الثالثة) في تكميل
 الديباج أيضا عقب ترجمة (١٤٢) الشيخ محمد المقرئ مانصه ومن فوائده انه قال سألتى السلطان أبو عنان عن لزمته

فتأمل ذلك بما ذكرته لك من النظائر تجده فحجر الرب تعالى على العبد في هذه المواطن لطفا به ورحمة
 له سبحانه وتعالى (تنبيه) ما تقدم من ان حق الله تعالى أمره ونهيه بشكل بما في الحديث الصحيح
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا
 فيقتضى ان حق الله تعالى على العباد نفس الفعل لا الامر به وهو خلاف ما نقلته قبل هذا والظاهر ان
 الحديث مؤول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه الذي هو الفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حره
 العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم من قولنا الصلاة حق الله تعالى الأمر بها اذ لو فرضنا انه غير مأمور بها
 لم يصدق انها حق الله تعالى فنجزم بأن الحق هو نفس الامر لا الفعل وما وقع من ذلك مؤول

الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين

وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة

وهذا الموضع مشكل بسبب ان كل ماوجب للاجانب وجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب
 للاجانب فما ضابط ذلك

لطفا به ورحمة له سبحانه وتعالى) قلت قد سبق ان من تلك الامور التي ذكر ما يسقط بالاسقاط وهو القتل
 والاجرح قال (تنبيه) ما تقدم ان حق الله تعالى أمره ونهيه بشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انه قال حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فيقتضى ان حق الله تعالى على العباد نفس
 الفعل لا الامر به وهو خلاف ما تقدم فظاهر ان الحديث مؤول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه
 الذي هو الفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حره العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم من قولنا الصلاة حق
 الله تعالى الأمر بها اذ لو فرضنا انه غير مأمور بها لم يصدق انها حق الله تعالى فنجزم بأن الحق هو نفس
 الامر لا الفعل وما وقع من ذلك مؤول) * قلت جميع ما قلناه هنا غير صحيح وهو نقيض الحق وخلاف
 الصواب بل الحق والصواب ما اقتضاه ظاهر الحديث من ان الحق هو عين العباد لا الامر المتعلق بها ومن
 أعجب الامور قوله فظاهره معارض لما حره العلماء من حق الله تعالى وكيف يحجر العلماء ما يخالف
 قول الصادق المصدق وبالله شاعري من هؤلاء العلماء وكيف يصح القول بأن حق الله تعالى هو أمره
 ونهيه والحق معناه اللازم له على عباده واللازم على العباد لا بد أن يكون مكتسبا لهم وكيف يصح أن
 يتعلق الكسب بامرهم وهو كلامه وهو صفته القديمة وهذا كله كلام من ليس من التحصيل بسبيل
 والحسنة الذي ههنا لهذا وما كنا نتهدي لولا ان ههنا الله قال (الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة
 الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وهذا الموضع مشكل
 بسبب ان كل ماوجب للاجانب وجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب للاجانب فما ضابط ذلك

يؤمن على نفي العلم خلف جهلا
 على البت هل يمد أم لا
 فأجبت به باعادتها وقد افتاد
 من ضرر من الفقهاء بأن
 لا تعدلانه أتى بأكثر مما
 أمر به على وجه يتضمنه
 فغالبه للبين على وجه
 الشك غموس قال ابن تومس
 والعروس الخلف على تعدد
 الكذب أو على غير يقين
 ولا شك ان الغموس محرمة
 نهى عنها النبي بدل على
 النساد ومعناه في العقود
 عدم ترتب ثمره فلا أثر لهذه
 البين فوجب ان تعاد وقد
 يكون من هذا اختلافهم
 فيمن اذنها السبوكوت
 فتكلمت هل يجزأ بذلك
 الاجزاء هنا أقرب لأنه
 الادل والصمت رخصة
 اغلبه الحياء فان قلت البت
 صرا واما يعتبر نفي العلم
 اذا تعدر قلت ليس رخصة
 كالصالح اه بلفظه والله
 أعلم

الفرق الثامن عشر بين
 قاعدة ما يمكن ان ينوي

قربة وقاعدة ما لا يمكن ان ينوي قربة وهو ان لا يمكن ان ينوي قربة منحصر اجاعافى
 النظر الاول المقضى ان العلم بثبوت صانع العالم اذ يستحيل فيه قصد التقرب الى الله تعالى لان قصد ذلك بالفعل فرع اعتقاد وجوده
 واعتقاد وجوده لا يتصور قبل النظر الموصل اليه اذ هو كمن ليس له شعور بحصول ضيف كيف يتصور منه القصد الى اكرامه فافهم وما
 عند ذلك النظر الاول يمكن ان ينوي قربة لافرق بين كونه فعل نفسه أو فعل غيره اما فعل نفسه فظاهر واما فعل غيره فهو وان قيل
 تمتنع الية فيه الا انه لا رجة للامتناع عقلا أو عادة واما شرعا فظاهر من جواز احجاج الصبي ان الولي ينوي عنه وكذلك في جواز ذبيحة

الكتابي ناتب عن المسلم ثم الذي تمكن نبتة فسمان ما شرعت فيه النية وما لم تشرع فيه النية * والاول قسيمان مطلوب في الشريعة وغير مطلوب فيها * فاما غير المطلوب كاللباح فلا ينوي من جهة انه مباح بل من جهة ان به التقوى على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل * واما المطلوب فقسيمان القسم الاول التواهي وهي لا يحتاج فيها الى النية شرعا بل يخرج الانسان من عهدة النهي عنه بمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن القصد اليه نعم ان نوى بتركها وجه الله العظيم حصل له الثواب وصار الترك قرينة * والقسم الثاني الاوامر وهي قسيمان * القسم الاول ما تكون صورة فعله بقصد مجرد الاداء (١٤٣) كافية في تحصيل مصلحته

وفي خروج المكلف بذلك من عهدة الامر بشيئ لا يتوجه اليه الطلب به بعد لاني الدنيا ولا في الآخرة وان عصى عن نية التقرب الى الله تعالى بالاداء كمنع الديون ورد المصنوع ونفقات الزوجات والارباب وعلف الدواب ونحو ذلك بل لا مانع من أن يثاب في هذه الصورة مع عدم نية التقرب اذ يكفي من النية كونه قصد مجرد الاداء على الصحيح كما يشهد له سعة باب الثواب خلافا للاسفل * القسم الثاني ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته بل يتوقف تحصيل مصلحته والخروج من عهدة الامر به على نية امتثال أمر الله تعالى في أدائه كالعبادات فان الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله والتعظيم انما يحصل بالقصد الا ترى انك لو صنعت ضيافة لانسائك فانها غير من غير قصدك لتكثرت

الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب هذا هو موضع الاشكال وأنا أقرب ذلك وأخصه بذكر مسائل وفتاوى منقولة عن العلماء تختص بالوالدين فيظهر بعد ذلك تقرب هذا الموضع ان شاء الله تعالى وذلك بثمان مسائل (المسألة الاولى) قيل لما لك في مختصر الجامع يا أبا عبد الله في والدته وأخت وزوجة فكلمارت إلى شيأ قالت اعط هذا الاختك فان منعها ذلك سبنتي ودعت على قال له مالك ما أرى ان تغايطها وتخلص منها بما قدرت عليه أي وتخلص من سخطها بما قدرت عليه (المسألة الثانية) وقال فيه لرجل قال له والدي في بلد السودان كتب الى أن أقدم عليه وأمي تمنعني من ذلك فقال له مالك اطع أباك ولا نعص أمك وزوي ان الليث أمره بطاعة الام لان لما نلت البر كما حكى الباجي ان امرأة كان لها حق على زوجها فافتي بعض الفقهاء ابنها بأن يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه في المجالس تغليباً لاجانب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث انما يدل على ان بره أقل من بر الام لان الاب يعق (المسألة الثالثة) قال في الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنها الا للفرصة فنص على وجوب طاعتها في النافلة وقال في المجموعة يوافقهما في حجة القرية العلم والعامين وقال الاصحاب لا يعصيهما في الخروج للغزو الا أن يتعين بمفاجأة العدو أو يندرهم في تأخر السنة والستين فان أذناه والاخرج (المسألة الرابعة) قال الغزالي في الاحياء أكثر العلماء على ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام وان كرها انفراده عنهما في الطعام وجبت عليه موافقتهما ويكفل معهما لان ترك الشبهة مندوب وترك طاعتها حرام والحرام مقدم على المندوب ولا يسافر في مباح ولا نافلة الا باذنها ولا يبادر لحج الاسلام ولا يخرج لطلب العلم الا باذنها الا علم هو فرض عليه متعين ولم يكن في بلده من يعلمه لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وروى في البخاري قال الحسن اذا منعت أمه عن صلاة العشاء في الجماعة شفقة عليه فليعصها قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي في كتاب الوالدين لا طاعة لهما في ترك سنة رتبة كحضور الجماعات وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سأل أمه ترك ذلك على الدوام بخلاف ما لو دعيه لاول وقت الصلاة وجبت طاعتها وان فاتته فضيلة أول الوقت (المسألة الخامسة) في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادى امرأته ابنها وهو في صومعته يصلي قالت يا جريح فقال اللهم امي وصلاقي قال فقالت يا جريح

الحق الواجب للوالدين الذي امتازوا به عن الاجانب الى تمام الكلام في المسألة الخامسة) * قلت أكثر ذلك نقل لا كلام فيه وما فيه من كلامه فهو صحيح غير قوله قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي فانه ليست كنيته أبو الوليد وانما كنيته أبو بكر قال (المسألة الخامسة) في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادى امرأته ابنها وهو في صومعته الى آخر ما ذكر في المسألة) * قلت جميع مقالة في ذلك

معظم الاول دون الثاني بسبب قصدك لا القصد فيه لا تعظيم فيه فكل عبارة يشترط فيها القصد لانها انما شرعت لتعظيم الله تعالى فظهر من هذا كله ضابط ما يمكن فيه النية وما لا يمكن فيه النية وضابط ما يحتاج الى النية وما لا يحتاج اليها مما يمكن فيه النظر ككتاب الامنية في ادراك النية للاصل (وصل) في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق * المسألة الاولى متعلق النية في مطلق الصلاة انما هو ايقاعنا الصلاة التي هي فرض أو نفل وهي من فعلنا وأمرنا بان تنويه لان متعلقها القرينة أو الفأنة بان نقصد جعل الفرض فرضا والنفل نفلا اذ ليس لنا ذلك ولا أمرنا بان تنويه بل لا يصح ذلك لا بحكم التبع لكسب السائر لا بغير ذلك من الوجوه خلافا للاصل

العبادة ان ينوي امتثال أمر الله تعالى في ايّام الصلاة منوية مثلاً فان النية في الصلاة مشروعة شرطاً في صحتها وليس المشروع ان ينوي نية الامتثال حتى يلزم التسلسل ويصح ان يقال ان النية لا تحتاج الى النية لانها من قبيل ما سورة فعله كافية في تحصيل مصلحته لان مصلحتها التميز وهو حاصل بها ولو لم يقصد فافهم **المسئلة الرابعة** بمكان الشرع لم يشترط التفصيل في النية بل اكتفى من الانسان اذا قصد صلاة الظهر ثلاثاً ان ينوي فرض صلاة الظهر أو صلاة الظهر وتنسحب هذه النية المجملة على فروض الصلاة وسننها لم يتعين على الانسان حينئذ ان يقصد لما في الظهر من فرض فينويه ولما فيه من سنة فينويه حتى يبرأ ذمته الاول و يشاب الثاني كما لا يلزمه ان ينوي عدد السجعات وغيرها من أجزاء الصلاة

بل يكفي بانسحاب النية على ذلك على وجه الاجال والله سبحانه وتعالى أعلم

وحاجتهما

الفرق التاسع عشر بين قاعدة في ما شرع فيه البسملة وما لا شرع فيه **﴿** أما ما شرعت فيه فضبطه شيخ والدي الشيخ ابراهيم الباجوري في حاشيته على السنوسية بأن كل أمر ذي بال أي حال يهتم به شرعاً بحيث لم يجعل الشارع له مبدأ غير البسملة ولم يكن ذكر أحضار ولا من سفاسف الأمور أي الأمور الخمسية ولا محرماً لذاته ولا مكرهاً لذاته فقوله بحيث لم يجعل الشارع له مبدأ غير البسملة قال الانبائي في تقريراته عليه هو صادق بصورتين ما لا يجعل له مبدأ أصلاً أو يجعل مبدأه البسملة والصورة الاولى غير مرادة

وكذلك متعلق بنية الامام في الجمعة وغيرها أما هو تعيينه نفسه للاقتداء به وتقدمه لذلك وهو من فعله لا الامانة حتى يقال لم تكن فعلاً زائداً على فعل المنفرد بل فعل الامام مساو لفعل المنفرد وكيف تتصور نية بلامنوى ولا داعي للجواب عنه بأن متعلقها كونه مقتدى به وصحت نيته مع انه لم يكن من فعله تبعاً لما هو من فعله فافهم **﴿** المسئلة الثانية **﴾** الشك الواقع عن نسي صلاة من الخس وشك في عينها نصبه الشارع سبباً لا يحجب خمس صلوات فاذا على الخس فهو جازم بوجوب الخس عليه لوجوب سببها الذي هو الشك لا مترددي بنية حتى يقال ان هذه المسئلة مستثناة من قاعدة ان النية لا تصح في التردد **﴿** المسئلة الثالثة **﴾** المشروع في نية

قال اللهم امي وصلاقي فقالت اللهم لا يموت حتى ينظر في وجه المياميس وكانت تأتي الى صومعته وراعيه ترعى الغنم فولدت فقيل لها من هذا الولد فقالت من جريج نزل من صومعته فواقضى وساق الحديث وهذا الحديث يدل على وجوب طاعة الام في قطع النافلة ويلزم من ذلك أن لا تكون واجبة بالشروع أو يقال ما وجب بالشروع يقطع لابوين بخلاف الواجب بالاصالة مع ان في الاستدلال بالحديث نظراً وهو انه ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءه فافهم واستجابة الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعي وانه مظلوم وقد ثبت في كتاب المنجيات والموبات في فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب في المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سبباً لضرر يحصل للمظلوم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي كما ان ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للمظلوم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله تعالى دعاءه سبباً لنعمة كما جعل يده ولسانه سبباً لنعمة والكل بذنوب سالفة للمظلوم فلا يستبعد استجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يمنع ذلك أن لو كان دعاؤه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره لقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير وبهذا التقرير يظهر ضعف الاستدلال بهذا الحديث فانه ليس فيه الاستجابة الدعاء وما يبدل على تقديم طاعتها على المدوبات ما في مسلم ان رجلاً قال يا رسول الله ابايعك على الهجرة والجهاد قال هل من والدك أحد حتى قال نعم كلاهما قال فتبتني الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجع الى والدك فاحسن صحبتهمما فجعل عليه السلام الكون مع الابوين أفضل من الكون معه وجعل خدمتهما أفضل من الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسياً في أول الاسلام ومع انه لم يقل في الحديث انه ما منعاه بل هما موجودان فقط فامرء عليه السلام بالافضل في حقه وهو الكون معهما وفرض الجهاد فرض كفاية يحمله الحاضرون عند النبي صلى الله عليه وآله عنه ويندرج في هذا المسلك غسل الموتى ومواراتهم وجميع فروض الكفاية اذا وجد من يقوم بها وهذا الحديث أعظم دليل وأبلغه في أمر الوالدين فانه عليه الصلاة والسلام رتب هذا الحكم على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن أمرهما وعصيانهما

من نقل وغيره صحيح غير قوله واذا قدم خدمتهما على فروض الكفايات فعلى النفل بطريق الاولى فانه نقائل أن يقول ليس ذلك في النفل أولى لان تركه فرض الكفاية مع قيام غيره به لا تقوت به مصلحة وترك النفل تقوت به مصلحة ذلك النفل ويمكن الجواب بأن مصلحة النفل انما هي مجرد الثواب وكذلك مصلحة فرض الكفاية في حق من هو زائد في العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الفرض لكن ثواب فرض الكفاية أعظم فتتحقق الاولوية

لأنها لا توجد إلا في الذكر المحض أو المحرم لذاته أو المكروه لذاته أو سفايف الأمور وقد أخرج ما ذكر بقوله ولم يكن ذكر المحض الخ
 اه أي بان لم يكن ذكر أصلا بل كان من العبادات كالغسل والوضوء والتيمم على الخلاف وذبح النسيك أو من المباحات كالأكل والشرب
 والجماع وكان ذكر غير محض كقراءة القرآن فانهما وان كانت من أعظم القربات والبركات إلا انها لم تكن ذكر محض كإيايخني فلذا
 شرعت فيها البسمة وأما لا تشرع فيه فسته أنواع كما يفيد الضابط المذكور والاول ما جعل الشارع له مبدأ غير البسمة كالصلاوات
 والاذان فان الشارع جعل مبدأهما التكبير وكالحج والعمرة فانه جعل (١٤٥) مبدأهما التلبية والثاني ما كان ذكر

محضاً كالأله إلا الله محمد
 رسول الله وسبحان الله
 وبحمده والثالث ما كان
 من سفايف الأمور والرابع
 ما كان محرماً لذاته كالزنا
 وشرب الخمر وأكل الميتة
 والخامس ما كان مكرهاً
 لذاته كأكل البصل النبيء
 على ما نقله الأنباي عن
 العلامة الشرفاري في حاشية
 التحرير في باب الوضوء
 من انه بالقييد المذكور
 نازمه الكراهة لذلك خلافاً
 لمن جعله من المكروه
 عارض والسادس نحو القيام
 والعود فأبيح ولم يكن
 من المحقرات ولا من ذوات
 البال فلم تشرع في الاول
 لان المشرع بدؤ به غيرها
 ولا في الثاني لاتحاد النوع
 فكما لا تبدأ بالبسمة بالبسمة
 لانها تركي نفسها وغيرها
 كالنساء من الاربعين
 كذلك لا يبدأ الذكر
 المحض بما ذكر فيها
 لاسيما وقد روى كل أمر
 ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله

وحاجتهما للولد وغير ذلك من الأمور الموجبة لبرهما بل مجرد وصف الابوة مقدم على ما تقدم ذكره
 واذا نص النبي عليه السلام على تقديم صحبتيهما على صحبتيه عليه السلام فابقي بعد هذه الغاية غاية
 واذا قدم خدمتهما على فعل فروض الكفاية فعلى النقل بطريق الاولى بل على المندوبات المتأكدة
 وقسروى في بعض الاحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان جريح فقيراً لعلم ان اجابة امه
 أفضل من صلاته لانه في ذلك الوقت كان الكلام الذي يحتاج اليه في الصلاة مباحاً كما كان في أول شرعنا
 وعلى هذا التقدير يندفع الاشكال ويكون جريح عصى بتركها عتفاً في امر مباح أو مندوب اليه
 وهو الصمت حينئذ فواتى في الحديث المتقدم المياميس الزواني جمع زانية ووجه المناسبة انه لما منع أمه
 من النظر الى وجهه محتجاً بالصلاة دعت عليه بان ينظر الى وجهه الزواني عقوبة على الامتناع من النظر
 الى وجهها ويدل الحديث أيضاً على منع السفر المباح الا باذنهما فان غيبة الوجه فيه أعظم ويدل أيضاً
 على وجوب طاعتها في النوافل ويدل أيضاً على أن العقوق يؤاخذ به الانسان وان عظم قدره في
 الزهد والعبادة لان جريماً كان من أعبد بني اسرائيل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات فما
 ظنك بغيره اذا عاق أبويه ويدل على تحريم أصل العقوق قوله تعالى فلا تقل لهما اف وإذا
 حرم هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى ويدل على مخالفتهم ما في الواجبات قوله تعالى وان جاهدك
 على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وفي الآية فائدتان * الفائدة الاولى ان الابوين يجب
 برهما ويحرم عقوقها وان كانا كافرين فانه لا يأمر بالشرك الا كافر ومع ذلك فقد صرح الآية
 بوجوب برهما * الفائدة الثانية ان مخالفتهم واجبة في امرهما بالمعاصي ويؤكد ذلك قوله عليه
 السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق (المسألة السادسة) قال أبو الوليد الطرطوشي اما مخالفتهم
 في طلب العلم فان كان في بلده يجد مدارس المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء
 فاراد أن يظن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل طريقته لم يجز الا باذنهما لان خروجه اذية لهما
 بغير فائدة وان أراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف ومراتب
 القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنهما والاخرج ولا طاعة لهما في منعه لان تحصيل درجة
 المجتهدين فرض على الكفاية قال سحنون من كان اهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه أن يطلبها
 لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا

قال (المسألة السادسة) قال أبو الوليد الطرطوشي الى آخر المسألة * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير
 قوله قال أبو الوليد فقد سبق التنبيه على أن كنيته أبو بكر

(١٩ - الفروق - ل) فهو أبتراً فتأمل بانصاف ولا في الثالث لان الاولى في مثل ذلك تركها تعظيماً لاسمه
 تعالى نعم ان قصد بهما عند محقر كامة مخاطبة التحصن والتبرك لنفسه بان يقدر المتعلق بسم الله أن تحصن من ضرر هذا الفعل أو أستنزل البركة
 على لامة تخط يرجع لنوات البال كما في شرح المجموع وضوء الشموع ولا في الرابع والخامس لقول الشيخ الباجوري فتحرم على المحرم
 لذاته وتكره على المكروه كذلك قال الأنباي عليه هذا أحد أقوال حاصلها انه قيل تكره التسمية على كل من المكروه والمحرّم ولو
 عارض لما في ذلك من مراغمة الشارع بجعل المنهي عنه محلاً للبركة وقيل تحرم التسمية عليهما اذا مراغمة تقتضي التحريم بل قال بعضهم

في ذاته غير قابل لها
 والضرورة لادخل لها في
 التسمية فتدبر اه وقال
 الامير في شرح مجموعه
 وحاشيته ما حاصله ان الاظهر
 تحريمها في المحرم مطلقا لما
 ورد ان الله يذ كر عبده
 بمثل ما ذ كره وحال التحريم
 يماثل له منه العقاب جزاء
 وفاقا وذلك ان حال
 التحريم اعراض عن
 رضا الله تعالى وملابسة
 لما يكرهه والعقاب ابعاد
 للعبد وایصال ما يكرهه اليه
 وقدر وی یاد او دقل للظالمين
 لا يذ كرون في فانهم ان
 ذ كر وني ذ كر نههم واذا
 ذ كر نههم مقتهم نعم القول
 بكر اهتفا فيه وجيه فان
 القاعدة الحسنات يذهبن
 السيئات لا العكس يعنى
 الغالب قوة ناموس الحسنة
 على السيئة بدليل كثرة
 الكفارات من الطاعات
 للذنوب ولذا كانت الحسنة
 بعشر والسيئة بواحدة
 وناهيك بحديث بطاقة

قال (المسألة لسابعة قال ابو الوليد الى آخرها * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله قال ابو الوليد فانه ابو بكر

کان

التوحيد حيث ترجح في الميزان على سجلات كثيرة والبسملة حسنة لانها في ذاتها ذكر فلا تفسط

عليها ناموس السيئة حتى تنحط لرنية التحريم فصارى الامر الكراهة للجاورة وقد رجح الكراهة شيخنا في حاشية الكاشي في مبحث تسمية الوضوء تبعا للشريختي وغيره ولم نقه لقول الخادمي في بسملة ان قال اسم الله الخ عند شرب الخ ونحوه يكفر على ما في الخلاصة لان التبرك والاستعانة بذكره لا تنصرا الا فها فيه اذ نهو رضاه و يؤيده ما في آخر صيد الدر المختار ورأيت بخط نفقة سرق شاة فذبحها بقسمية فوجد صاحبها هل تؤكل الاصح لا لكفره بقسميته على الحرام القطعي بلائلك ولاذن اه وان كان مذهبنا الاكل

ومنع علة التكفير اذ لم يتهاون ولم يستحل فانه المعين على الخير والشر على اننا لو سلمنا ان الاستعانة والتبرك به لا تصور الا فيما فيه اذنه ورضاه فهو امر لم يقصده وانما هو لازم لما فعله ولازم المذهب ليس بمذهب اذ لم يكن اللزوم بنا كما هنا خصوصا في مثل كفر المسلم لان القول بالكفر وان كان ضعيفا لا أقل من ان يقتضى ترجيح القول بالتحريم على القول بالكراهة وان كان وجهانهم ر بما خف الامر في الحرام العارض كالوطء في الحيض اه قلت ولا يعارض قاعدة قوة ناموس الحسنة على السيئة حديث لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ لقول العلامة الامير في حاشيته على عبد السلام ان المنفى الايمان (١٤٧) الكامل المصاحب للمراقبة اذ لولا

حجاب الغفلة ما عصى أو

انه ان استعجله وما يقال

ان الايمان يرفع ثم يرجع

له يلزمه عدم ايمانه ان مات

في تلك الحالة وما في البخاري

عن ابن عباس وشرحه عن

أبي هريرة برفعه يحمل على

رفع الايمان الكامل اه

وما يشهد بالسكون المنفى في

الحديث المذكور الايمان

الكامل ما حكى لي ان امرأة

جيلة ذات عفة وديانة

جاءت وطلبت من جارها

ما تقصوت به فاني الان

تمسكنه من نفسها فامتنت

من ذلك وصبرت ثلاثة أيام

حتى اشتد جوعها فأتته

وقالت له قوتني وافعل

ما تريد فلما تمكن منها هم

لغلق الطاقة خوفا من أن

يراه جاره فقالت له ما تريد

فاخبرها بذلك فقالت له

يا مجنون تخشى الجار ولا

تخشى الجبار الذي لا تخفى

عليه خافية فأثر كلامها في

قلبه وترك الزناها وأعطاهما

مطلوبا وقال العلامة الصفطي

كان جرحه في حق الولد فالآية مادات الاعلى الوجوب على الآباء لاعلى اباحتها ايتم بالخالفه **المسألة الثامنة** في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشي قال بعض العلماء انما يجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمية وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والاخر أنثى لم يتناكحا كالآباء والأمهات والأخوة والأخوات والأجداد والجندات وإن علوا والأولاد والأولادهم وإن سفلوا والأعمام والعلمات والأخوال والخاللات فاما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة لجواز المنكحة بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها ما فيه من قطعية الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك أبايتهما واجبة ويجوز الجمع بين بنتي العم وبنتي الخال وإن كن يتغايرن ويتقاطعن وما ذاك إلا أن صلة الرحم بينهما ليست واجبة وقد لاحظ أبو حنيفة هذا المعنى في التراجع فقال يحرم التراجع في الهبة بين كل ذي رحم محرم **سؤال** ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره السعة في الرزق والنساء في الاجل فليصل رحمه مع أن المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد منها ما لم يوجد في الازل فتعاقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن اراد وجوده وبعدم كل ممكن اراد بقاءه على العدم الاصلى أو اراد عدمه بعد وجوده فجميع الجائزات وجودا أو عدما قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسير سبب من الاسباب **جوابه** من العلماء من يقول انما ذلك بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل واما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا يقبلان الزيادة **قلت** وهذا الجواب عندي ضعيف بسبب ان البركة أيضا من جملة المقدرات فان كان القدر مانعا من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان * أحدهما إيهام ان البركة خرجت عن القدر فان المجيب قد صرح بان تعلق القدر مانع فثبت لامانع لا قدر وهذا ردي جدا وثانيهما (٢) انه يقل الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا لا زيدان وصلت رجلك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجد من الوقوع لذلك ما لا يجده من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا بل يبارك لك في عمرك فقط فيختل المعنى الذي قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال (المسألة الثامنة في بيان الواجب من صلة الرحم الى آخر المسألة) **قلت** ما قاله في ذلك كله من الاجوبة وغيرها صحيح غير قوله وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطلع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة فان هذا اللفظ مستنكر مستقبح يجب تجنبه مثله ويمتنع اطلاقه في جانب النبي صلى الله عليه وسلم وفي جانب سائر الرسل والأنبياء على الله عليه وعليهم أجمعين

(٢) الوجه ثانيتهما بالناء

المالكي في حاشيته على شرح ابن تركي على العشوائية والتدب المعنى الاعم الشامل للسنة والمستحب هو حكم البسملة الاصلى لانها ذكر وأقل مراتبه عند عدم منافي التعظيم التدب فتنس عينا كما في الاكل والشرب كما اعتمده الشيخ على العدوي في حاشية الخرشي وارتضاه شيخنا الشيخ محمد عبادة وقيل تنس كفاية في الاكل وتستحب في الوضوء والغسل والتيمم ونحو ذلك فيطلب الايمان بها في غالب الامور ذوات البال ولو شعرا اذا كان محتويا على علم أو وعظ لان كان شعرا حراما فانها تحرم فيه كما افاده الخطاب وغيره وقد يعرض لها الوجوب بالنذر كما اذا قلت نذر على ان أبسمل في هذا الكتاب مثلا فلا يتعلق بها الوجوب اصالة أبدا الاعلى مذهب الامام الشافعي رضي الله تعالى

عنه القائل بأنها جزء من الفاتحة أو على قول ابن نافع من أتمتها بوجوبها في الصلاة والواجب في الذبح بقيد الذكر والقدرة مطلق ذكر
لا خصوص البسملة كما في شراح المختصر وكلامنا فيما يتعلق بها بخصوصها والمعتمد أنه يقتصر في الذبح على بسم الله فقط ولا يزاد الرحمن
الرحيم بخلاف الوضوء والا كل لانه تعذيب للحيوان وكون الاكل فيه تعذيب للقمة بالمضغ في غاية البعد والافيلزم عليه ان شرب الماء
أو استعماله بالوضوء فيه حتمه ولا وجه له ونذرهما في صلاة من الصلوات الخمس لانص في المذهب على لزومه كما قالوا به فيمن نذر صوم رابع
النحر مع انه مكر وه أو عدم (١٤٨) لزومه لكرهتها فيها والنذر انما يلزم به ما ندب نعم استظهر شيخنا الاميرنا

تأزم لانها عهد لها طلب في
الجملة فيها اذا قصد الخروج
من الخلاف وتعلق بها
الكراهة في الامور
المكروهة كعند شرب
الدخان لانه مكر وه على
الظاهر وكالاتيان بهافي
الوطء المسكروه كأن يطأ
الجنب ثانيا قبل غسل فرجه
كما في الخرشى ويكره
الاتيان بها أيضا في الاذان
والدكر وصلاة الفرض
وان كان فيها شرف عظيم
شرعا وعرفا لانها مشتملة
على الذكر أوهى نفسها
ذكر فلا يحتاج لذكر آخر
فتأمل ولم أر نصافي المذهب
على حكم الاتيان بهافي أول
براءة وفي أثنائها الان
المعتمد عند الشافعية كما
أخبرني به جماعة من الثقات
من أشياخي من الشافعية
وهو ما صرح به العلامة
الرملي من الشافعية من
كرهتها في أول براءة
واستحبها في أثنائها
خلافا لقول ابن حجر

من المبالغة في الحث على صلاة الرحم والترغيب فيها بل الحق ان الله تعالى قدر له ستين سنة مرتبة على
الاسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء ورتب له عشرين سنة أخرى مرتبة على هذه الاسباب
وصلة الرحم واذا جعلها الله تعالى سببا مكن ان يقال انها تزد في العمر حقيقة كما تقول الايمان يدخل
الجنة والكفر يدخل النار بالوضع الشرعي لا بالقضاء العقلي ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب
صلة الرحم سببا لزيادة النساء في العمر بادر الى ذلك كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء والايمان
رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من النيران وبقي الحديث على ظاهره من غير تأويل يخل
بالحديث على ما تقدم وكذلك القول في الرزق حرفا بحرف وكذلك تقول الدعاء يز يد في العمر
والرزق يدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك لما شرع فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشئ
من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الاعلى سبب عادي ولو شاء لما ربط به * ومن هذا الباب
الجواب عن سؤال صعب ورد في قوله تعالى ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
فقال بعض الفقهاء هنا سؤال وهو انه عليه السلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له
من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبق على ما
هو فيه من الخير والجواب عنه ان الله تعالى قدر الخير والشرف في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا
يترب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بهامن العلوم والجهالات
فالجهل سبب عظيم في العالم لمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح
ودره مفاسد في الدنيا والآخرة فالملك الذي دفع له السم فأكله مات منه كيدا من اعدائه انما قدر الله
تعالى انه يموت بالسم مع جهله بتناوله اما لو علمه لم يتناوله وكذلك ان الله تعالى اذا كان قد قدر نجاته منه
قدر اطلاعه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فالقدر على تقدير الجهل نحن نمنع انه مقدر
على تقديره العلم بل المقدر على تقدير العلم ضده فالرزق الحقيق انما قدره الله تعالى لاهله على تقدير
جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك من أسباب الرزق امام العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة
في مجرى العادة سعة الرزق فلا نسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير كما تقول ما قدر الله
من دخول المؤمنين الجنة الاعلى تقدير الايمان امام عدمه فلا نسلم ان الله تعالى قدر لهم الجنة وما قدر
للكفار النار الاعلى تقدير جهلهم بالله تعالى امام على تقدير علمهم به تعالى فلا نسلم انه قدر لهم النار وعلى
هذه الطريقة يتضح لك ان رسول الله ﷺ لو اطلع على الغيب لذهب عنه جهالات كثيرة كثر عنده
من الخير ما يمكن عنده الآن وما مسه السوء ولقد نجزم ان المحنة في احد وقتل حزة وغيره انما قدرها الله تعالى

بسبب

تحرر في أولها وتكره في أثنائها فانه ضعيف وتعرض لها الحرمة في تلاوتها للجنب على انها التي

في سورة النحل لاعلى انها ذكر بقصد التحصن وفي ابتداء المحرمات كان نواشرب الخمر على الظاهر ولا تتعلق بها الاباحة على الظاهر
لأنها ذكر وأقل مراتب الذنب نعم قال البخاري انها مباحة في أول القعود والقيام لانها انما تطلب في ذي البال دون هذا انتهى لكنه مردود
بأنه ان أتى بها في غير ذي البال ان كان قصده للتبرك أو التحصن فيرجع للذكر وان كان قصده التهاون فهو كفر وقولهم تطلب
في ذي البال أي تتأ كدفيه وأما الطلب الكلي الذي أتى لها من حيث الذكرك فلا بد منه أي في غير ذي البال عند عدم منافاة للتعظيم كما هنا

وطلبها للكينيف مع انه ليس بندي بال ومناف للتعظيم املانه من حيث انه محل لقضاء الحاجة يكون ذابال كاللشيخ محمد عبادة واملان
 القصد منها حينئذ التحصن من الجن ومن هذا يعلم انه ينبغي لمن يأتي بها عند كسب الماء والتفلة ونحوهما من المحقرات ان يقصد بذلك
 التحصن والتبرك لنفسه لا لكسب الماء ولا للتفلة صوتا لا فتر ان اسمه تعالى بالمحقرات كمالا خادمي والمراد بالجواز في قول المختصر وجازت
 كسعود بنفل عدم تأكد الطلب ونفي الكراهة فلا ينافي ندها وكون الاتيان بذكر الله ولا ثواب له بعيد كما قاله شيخنا الامير اه بتلخيص
 وتوضيح ما وحذف وظاهره كراهتها في المكروه مطلقا وحرمها في المحرم مطلقا (١٤٩) وبالجملة فالبسمة شرعت في

غالب ذوات البال اصاله أو
 لعارض قصد التحصن
 والتبرك لنفسه وهو ما عدا
 نحو الصلوات مما جعل
 الشارع مبدأ بغيرها وما
 عدا ذلك كالحض وغير
 ذوات البال من المحرم
 والمكروه مطلقا أي ولو
 كانا لعارض ونحو القيام
 والقعود والامور الخمسة
 ولم تشرع في ستة أمور
 الاول نحو الصلوات مما جعل
 الشارع مبدأ بغيرها والثاني
 الذي كره المحض والثالث
 والرابع المحرم والمكروه
 ولو كانا لعارض والخامس
 الامور الخمسة باعتبار
 ذاتها وعدم قصد التحصن
 والتبرك لنفسه والاربع
 بذلك لذوات البال والسادس
 نحو القيام والقعود مما يبيح
 ولم يكن من المحقرات ولا
 من ذوات البال وحكمها
 فيما شرعت فيه من ذوات
 البال تأكد النذب بالمعنى
 الاعم الشامل للسنة
 والمستحب على ما ومنه (١)

بسبب عدم العلم بامور وعواقبها في ذلك اليوم ولو قدر حصول العلم بعواقب ذلك اليوم لكان الامر على
 خلاف ذلك وبالجملة فقد كثرت لك النظائر لتستيقظ هذه القاعدة وسر القضاء والقدر فيندفع السؤال
 وهو موضع حسن (فائدة) اطلق جماعة من العلماء القول بأن للام ثلث البر للقول النبي عليه السلام
 لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابي قال امك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال
 أمك قال ثم من قال أبوك وروى ذلك مرتين وروى ثلثا فعلى رواية مرتين قالوا يكون لها ثلث البر
 وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أر باع البر لان الاب جاء في المرة الرابعة وهذا يعتقد انه سهل وليس
 بالسهل وذلك ان قول السائل أي الناس أحق انما سأل عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرفها الرتبة
 العالية فاخذ يسأل عن الرتبة التي تليها بصيغة ثم الترخا الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق
 الاول في البر فقال له صاحب الشرع امك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه الرتبة الثانية
 أخفض رتبة من الاولى وكذلك الاجوبة التي بعدها بتلك الرتب المجاب بها وكما وجب نقصان الرتبة الثانية
 عن الاولى وجب أيضا نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية عملا بـم الدالة على التراخي والنقصان ثم رتبة الاب
 تكون أخفض الرتب وأقلها وعلى هذا التقدير لا تكون رتبة الاب مشتملة على ثلث البر اذا لو اشتملت
 لكانت الرتب مستوية وقد تقرر انها مختلفة وان الاخيرة أقل مما هو أقل وانه يجب نقصان كل رتبة
 فضلا عما قبلها فيتعين نقصان الرتبة الاخيرة بمقادير عديدة عن الرتبة الاولى بعد تعدد الاسئلة والاجوبة
 فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدارين على احدي الروايتين وثلاث مقادير على رواية الثلاث
 فيكون نصيب الاب أقل من الثلث وأقل من الربع قطعا فيبطل القول بأنه ثلث البر على احدي الروايتين
 وثلاثة أر باع البر على الرواية الاخرى بل أقل بكثير وكما وجب نقصان الاب عن الربع أو الثلث وجب أيضا
 أن لا يقال للام ثلث البر أو ثلاثة أر باعها لان الانصاء المضمومة اليها مختلفة المقادير كما تقدم وانما يلزم ما قالوا
 أن لو كانت المقادير مستوية * فان قلت فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور * قلت
 ذلك عسير على وانما الذي يتيسر لي ايراد السؤال اما تحرير المقدار فلا أعلم الا ان ثم اقتضت أصل النقصان
 مع زيادة في النقصان يحصل بها التراخي ثم اماما مقدار ذلك الذي به حصل فلا يتعين لي بل جزم
 بالتفاوت فقط فان تيسر الضبط في ذلك فاضبطه فان قلت ثم حرف عطف تقتضي معطوفا ومعطوفا
 عليه وليس معنا قبلها أو بعدها الا كلام فيلزم أن تكون معطوفة على نفسها في الرتبة الاولى والثانية
 والقاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه * قلت أيضا هذا سؤال مشكل يحتاج الى نظر وتحرير
 على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم ان السائل انما سأل عن غير الام والتراخي عنها في الرتبة
 فكيف أجيب بالام وكيف يقال ان التراخي عن الام في البر هو للام حتى يحصل الجواب به وهذا أيضا

عند الشافعية المحرم والمكروه لعارض لما علمت وفي نحو الصلوات المفروضة والذكر المحض الكراهة وفي المحرم مطلقا عندنا أولئذانه
 فقط عند الشافعي ولو أباحت الضرورة التحريم على الاظهر وفي المكروه مطلقا عندنا أولئذانه فقط عند الشافعي ولو أباحت الضرورة
 الكراهة نعم الحرمة عندنا في المحرم لعارض والكراهة في المكروه لعارض أخف منهما في المحرم لذاته والمكروه لذاته فافهم وفي
 الامور الخمسة باعتبار ذاتها خلاف الاولى صوتا لا فتر ان اسمه تعالى بالمحقرات ومع قصد التحصن والتبرك لنفسه النذب لرجوعها
 لذوات البال بذلك فن باب أولى نحو القيام والقعود وان لم تشرع فيه لان أقل مراتب الذكر النذب وان لم يتأكد الا في ذوات البال فافهم

﴿ وصل ﴾ في زيادة تحريم هذا الفرق بين المحرم والمكروه لذاته وبين المحرم والمكروه لعارض قال العلامة الانباني في تقريره على باجوري السنوسية يظهر ان المراد بالمحرم لذاته والمكروه لذاته ما لم يكن تحريمه وكراهته لعلته يدور معها وجودا وعملا والمكروه لعارض ما كان تحريمه وكراهته لعلته يدور معها وجودا وعدمها فالزنا وشرب الخمر من قبيل المحرم لذاته لان تحريم الزنا لا يدور مع علته التي هي اختلاط الانساب وجودا وعدمها وقد تنفي العلة ويوجد التحريم كما اذا وطئ رجل صغيرة وكذلك تحريم شرب الخمر لا يدور مع علته التي هي الاسكار اذ قد ينفي الاسكار ويوجد التحريم كما اذا اعتاد الشخص

(١٥٠)

شرب الخمر بحيث لا يؤثر في عقله شيئا أو شرب قهرا لايسكر والوضوء بماء مغصوب من المحرم لعارض لان تحريمه يدور مع علته التي هي الاستيلاء على حق الغير عدوانا وجودا وعدمه والنظر لفرج الحليلة من قبيل المكروه لذاته لان كراهته لا تدور مع علته التي هي خوف الطمس مع عدم الحاجة اذ قد تنفي العلة وتوجد الكراهة كما اذا أخبره معصوم بانه لا يحصل له طمس اذا نظر لفرج حليته والوضوء بالماء المشمس من المكروه لعارض لان كراهته تدور مع علته التي هي خوف البرص وجودا وعدمها فاذا امتنعت العلة بأن لم يكن تشمسه في نحاس أو كان فيه ولم يكن القطر حارا اتفقت الكراهة وبهذا اندفع ما يقال لا يعقل فرق بين المحرم والمكروه لذاته وبين المحرم

اشكال آخر * والجواب أن نقول هذا عطف وكلام محمول على المعنى كان السائل لما قيل له أحق الناس وأولاهم أمك قال فلمن أتوجه بالبر بعد ذلك واشتغل به قيل له أيضا توجه لامك فقو بل ما فهم منه من الاعراض عن الام بالامر باللازمة اظهار التأكيد حقها فقال اذا توجهت أيضا اليها وفرغت فلمن أتوجه بعد ذلك أيضا فقيل له امك فقو بل أيضا ما فهم منه من الاعراض عن الام بالامر بالبر والملازمة اظهار التأكيد حقها فصارت الام معطوفة على نفسها بنسبتين مختلفتين الى ربتين متباينتين فهي بقيد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والثني الواحد اذا أخذ مع وصفين مختلفين صار شيئين مختلفين كما تقول زيد ابن وأخ وفقه وتاجر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير انهما أخذ مع المختلفات صار مختلفا فهذا السر هو المحسن للعطف واعادة الام في الرب وهذا الحديث كما ترى فيه ما فيه من القلق والاشكال مع انه في بادئ الرأي في غاية الظهور وكمن شيء يكون ظاهرا في بادئ الرأي فاذا اختبر خرج منه غرائب

﴿ فصل ﴾ اذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للاجانب والواجب للوالدين فان كل ما يجب للاجانب يجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب هو اجتناب مطلق الاذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن وجوب طاعتهما في ترك النوافل وتعميل القروض الموسعة وترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وماعدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وان ندب الى طاعتهم وبرهم مطلقا وكذلك الاجانب يندب برهم مطلقا غير ان الندب في الابوين أقوى في غير القرب والنوافل ولا ندب في طاعة الاجانب في ترك النوافل بل الكراهة ممن غير تحريم وأما ما يجب لدوى الارحام من غير الابوين فلم أعظم فيه بتفصيل كما وجدت تلك المسائل في الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذي قدرت عليه في هذا الفرق وقد رأيت جمعا عظيما على طول الايام يعسر عليهم تحريم بذلك

﴿ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق

وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات ﴾

وردت الاحاديث الصحيحة في نهيه عليه السلام عن بيع القرر وعن بيع المجهول واختلف العلماء بعد ذلك فذهب من عممه في التصرفات وهو الشافعي فذبح من الجهالة في الهبة والصدقة والابراء والخلع

قال (الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات) * قلت ما قاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

والمكروه لعارض لانه اذا نظر للشرب من حيث هو جائز وان نظر لكونه متعلقا بالخمر فهو حرام والصلح كما انه ان نظر للوضوء في ذاته فهو جائز وان نظر لكونه بماء مغصوب فهو حرام وكذا يقال في المسكر وهما فان كان المراد بالمحرم والمكروه لذاته ما كان تحريمه وكراهته لعلته ولعارض ما كان ما ذكره لظاهره عليه ان لكل عدلا ولا فرق اه بتوضيح وتغيير ما تمثله للمسكروه لذاته بالنظر لفرج الحليلة مبنى على مذهبه واما على مذهبه فباح في مجموع الامر مع شرحه وحواشيه وحل بالمقد أي بشرط الاشهاد غير الايلاج بدبر من نظر فرج وغيره خلافا لمن قال نظر لفرج يورث العمى نعم الاكل خلافه كما في حديث عائشة رضي

الله تعالى عنها والله ما رأى منى ولا رأيت منه اه فالاولى التمثيل لذلك بأكل من لم يقصد دخول المسجد نحو البصل النبي عوليس غنده مايز يل به رائحته لان كراهته على القول بها لا تدور مع علته التي هي تأذى غيره ولو لملا كوجودا وعدا لتحقق الكراهة ولو لم يجتمع مع أحدا واجتمع بمن ضعفت حاسة شمه قال العلامة الصفى ما حصله ان أكل الثوم والبصل والفجل ونحو ذلك ان كان في المسجد غرام ولو لم يكن به أحد ولو كان عنده مايز يل به رائحته وان كان خارج المسجد بخلاف الاول ان كان عنده مايز يل به رائحته فان لم يكن عنده مايز يل به رائحته فان قصد دخول المسجد غرام والافقيل بالكراهة (١٥١) وقيل بالجواز وقيل بالحرمة وهو

الظاهر أفاده الشيخ في حاشية الخرشى والله أعلم
 الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة

من حيث ان صاحب الشرع خصص الصوم باضافته الى نفسه الموجبة لتشريفه على غيره كافي الحديث الصحيح ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم فانه لى وأنا أجزى به مع ان الصلاة أفضل منه كما عليه الفتاوى وحديث أفضل أعمالكم للصلاة والأثر المشهور عن عمر رضى الله تعالى عنه انه كتب الى عماله ان أهم أموركم عندي للصلاة فاحتجج الى بيان الفارق الذى أوجب هذه الاضافة والتخصيص واضطرب الناس فيه فمن قائل ان الصوم لما كان أمرا خفيا لا يمكن ان يطلع عليه حقيقة الا الله تعالى نبه على شرفه

والصالح وغير ذلك ومنهم من فصل وهو مالك بين قاعدة ما يجنب فيه الغرر والجهالة وهو باب المالكات والتصرفات الموجبة لتنمية الاموال وما يقصده بتحصيلها وقاعدة ما لا يجنب فيه الغرر والجهالة وهو ما لا يقصد لذلك واقسم التصرفات عنده ثلاثة أقسام طرفان وواسطة فالطرفان أحدهما معاوضة صرفة فيجتنب فيها ذلك الامادة الضرورة اليه عادة كما تقدم ان الجهالات ثلاثة أقسام فكذلك الغرر والمشقة * وثانها ما هو احسان صرف لا يقصده تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فان هذه التصرفات لا يقصدها تنمية المال بل ان فانت على من أحسن اليه بالاضرر عليه فانه لم يبدل شيئا بخلاف القسم الاول اذا فانت بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته فاقتضت حكمة الشرع منع الجهة فيه اما الاحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحنه على الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعاً وفي المنع من ذلك وسيلة الى تقليبه فاذا ذهب له عبده لآبى جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به ولا ضرر عليه ان لم يجده لانه لم يبدل شيئا وهذا فقه جليل ثم ان الاحاديث لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم منه مخالفة نصوص صاحب الشرع بل انما وردت في البيع ونحوه وأما الواسطة بين الطرفين فهو النكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصودا وانما مقصده المودة والالفة والسكون يقتضى أن يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقا ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط فيه الدل بقوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم يقتضى امتناع الجهالة والغرر فيه فلو جرد الشبهين توسط مالك فجوز فيه الغرر القليل دون الكثير نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت ولا يجوز على العبد لآبى والبعر لشارد لان الأول يرجع فيه الى الوسط المتعارف والثانى ليس له ضابط فامتنع والحق الخلع بأحد الطرفين الاولين الذى يجوز فيه الغرر مطلقا لان العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد للمعاوضة بل شأن الطلاق أن يكون بغير شيء فهو كالهبة فهذا هو الفرق بين القاعدتين والضابط للباين والفقهاء مع مالك رحمه الله فيه

الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك

وبين قاعدة النهى عن المشترك

هذا الفرق جليل عظيم دقيق النظر خطير النفع لا يحققه الا دخول العلماء والفقهاء فاستقبله بعقل سليم وفكر مستقيم وذلك ان الامر المشترك هو الحقيقة الكلية الموجودة في أفراد عديدة كالرقبة بالنسبة

قال (الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهى عن المشترك

بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما قال ابن الشاط ما توضيحه وهذا أحسن ما قيل في ذلك عندى والمراد بقوله في الحديث كل عمل ابن آدم له الخ الاعمال الظاهرة فقط لا ما يشمل الباطنة من الايمان وسائر أعمال القلوب الحسنة حتى يقال انها كالصوم في الخفاء ولا تعارض بين تخصيص الصوم بهذه المزية دون الاعمال الظاهرة مع كون الصلاة أفضل منه اذ قد يتحقق في المفضول من المزايا ما لا يتحقق في الفاضل كما سيأتى تقريره بعد هذا اه ومن قائل ان جوف الانسان في الصوم يبقى خاليا فيحصل له به شبه وصف الربوبية فان الصمد هو الذى لا جوف له على أحد الاقوال فيه وفيه ان عموم الحديث المتقدم يقتضى تفضيله حتى على الاشتغال بالعلوم والانتقام من المجرمين

والاحسان الى المؤمنين وتعظيم الاولياء والصالحين وكل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه كالصوم التخلق بأخلاق الرب ومن قائل ان الصوم اختص بأمر عظيم يوجب تشريفه بالاضافة المذكورة وهو ترك الانسان لشهوته وملذته في فرجه وفه وفيه ان عموم الحديث يقتضى تفضيله حتى على الجهاد والحج مع انهما أعظم في ذلك منه فان الانسان في الجهاد مؤثر مهجته وجسده وحياته فتذهب جميع الشهوات تبعاً لذهاب الحياة وفي الحج يترك الخيط والمحيط والطيب والتنظيف ويفارق الاوطان والاوطار والاهل والاولاد والاخوان ويركب الاخطار في الاسفار ومن قائل (١٥٢) ان تخصيصه بالاضافة لانه لم يتقرب به غير الله تعالى بخلاف غيره من العبادات

وفيه ان الصوم أيضاً وقع التقرب به الى الكواكب فيما يتعاطاه أرباب الاستخدامات للكواكب ومن قائل ان الصوم يوجب تصفية الفكر وصفاء العقل وضعف القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء وكل ما يوجب ذلك يوجب حصول المعارف الربانية والاحوال السنية كما يشهد لذلك حديث لا تدخل الحكمة جوفاً على طعاما وحديث البطنة تذهب بالفطنة وهذه مزية عظيمة توجب التشريف بالاضافة المخصوصة وفيه ان الصوم لا يختص بذلك بل الصلاة ومناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة له في ذلك والتزام الادب معه والخصوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب الربانية لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع الحسنيين وقوله

الى أفراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة وضابطه عند أرباب المعقول ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ومرادهم بذلك ما ذكرته واذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفرادها فان اذا اتنى مطلق الحيوان من الدار فقد اتنى جميع أفرادها من الدار واذا اتنى مطلق الانسان من الدار استحال أن يكون فيها زيد ولا عمرو ولا فرد من الانسان وهو معنى قول أرباب المعقول يلزم من نفي الاعم نفي الاخص واذا تصورت ذلك في النفي فتصوره في التثبي فان معنى التثبي الامر باعدام هذه الحقيقة وأن لا تدخل في الوجود البتة ومقتضى ذلك أن لا يدخل فرد من أفرادها الوجود البتة لانه لو دخل فرد لدخلت هي في ضمنه فصار التثبي والنفي من باب واحد فيكون الامر والتثبوت من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفي فيه فرد واحد فتى كان زيد في الدار كان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقاً فيه

الى قوله والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات * قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (ومطلق الانسان بالنسبة الى أشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل) * قلت ان أراد بمطلق الانسان الحقيقة من حيث هي فقلوه صحيح والافلا قال (ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة) * قلت هذا الاطلاق ليس بصحيح بل الصحيح التفصيل فان النكرة في اللسان العربي على ضربين الاول نكرة يراد بها الحقيقة المشتركة بين الاشخاص كما في قولهم عمرة خير من جرادة وهذا الاضرب قليل في الاستعمال الثاني نكرة يراد بها فرد مهم من الاشخاص التي فيها الحقيقة كما في قول القائل اشتربوا وهذا الضرب يكثر في الاستعمال فان أراد الاول فراده صحيح والا فلا قال (وضابطه عند أرباب المعقول ما لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه) * قلت ذلك صحيح في تحرير الحقيقة المشتركة قال (ومرادهم بذلك ما ذكرته) * قلت ذلك صحيح على تقدير أن يكون مراده بالنكرة الضرب الاول لاعلى تقدير أن يكون مراده بالضرب الثاني قال (واذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفرادها الى قوله فصار التثبي والنفي من باب واحد) * قلت بل يراد بمطلق الحيوان حقيقة الحيوان وهو الذي يعبر عنه بالمشارك بين الافراد وهذا خلاف مراده بمطلق البيع قبل هذا فانه قال انه يصح قولنا مطلق البيع حلال اجاعا ولو كان المراد بمطلق البيع مأر يد بمطلق الحيوان أى حقيقته للزم أن يكون كل بيع حلالا قال (فيكون الثبوت والامر من باب واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة يكفي فيه فرد واحد فتى كان زيد في الدار كان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقاً فيه) * قلت قد عاهدنا الى استعمال مطلق الحيوان بغير المعنى الذي استعمله قبل حيث تكلم على

وكذلك

تعالى ويجعل لكم نوراً وتمشون به الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة

دالة على سبب المواهب والنور والهداية تجوز بل الفضائل بل ينبغي ان يكون المترتب من ذلك على الصلاة اذا وقعت من المكاف على وجهها أكثر من المترتب من ذلك على الصوم لقوله تعالى فيما حكاها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عنه من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعاً ومن تقرب الى ذراعاً تقربت اليه باعاً ومن أتاني مشياً أتيت به رة والمصلى يتقرب أكثر فيكون فضل الله عليه أعظم ومن قائل كذا ومن قائل كذا وكلها ضعيفة غير رسالة من النقص وأحسنها الاول ونقصه مد فوع كما علمت والله أعلم

الفرق الحادى والعشرون بين قاعدة الجمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الجمل على أول اجزائه أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص **✽** الصحيح انه لا فرق بين هذه الثلاثة القواعد بل كالأبجمل اللفظ الدال على الكل على جزئه الذى قاعدته انه لا يعقل الا بالقياس الى كل فالنصاب في نحو قولنا عندئذ يدنصاب لايحتمل على من عنده عشرة دنانير مفردة كذلك لايحتمل اللفظ الدال على الكلى على جزئيه الذى قاعدته انه اما حقيقى وهو كل شخص من نوع كزبد وعمر وغيرهما من أفراد الانسان وكالفرس المعين من نوع للفرس وكالحجر المعين من نوع الحجر واما (١٥٣) اضافى وهو ما ندرج مع غيره تحت

كلى وهذا أعم من الاول لانه يصدق على نحو زبد وعمر ولا ندرجها تحت مفهوم الانسان والحيوان وغيرهما كما يصدق على نحو الانسان والحيوان والنامى لاندراج الاول مع الفرس تحت الحيوان والثانى مع الثبات تحت النامى والثالث مع الجاد تحت الجسم فالكلى مقابل للجزئى والكل مقابل للجزء فالانسان والحيوان في نحو قولنا في الدار انسان أو حيوان لايحتمل على ان فيها خصوص زيد على الاول ولا خصوص حقيقة الانسان على الثانى فاذا قال القائل الرجل خير من المرأة أراد ان هذا الجنس على الجلة خير من هذا الجنس على الجلة لأن كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس خير من كل واحد واحد من جزئيات هذا الجنس وكذلك لايحتمل الكلية أى اللفظ العام على بعض جزئياتها

وكذلك اذا أمر أمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعق رقبة أو اخرج شاة من أر بعين تحقق ذلك باعتناق عبد معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية في ضمنه واذا تقرر ان النهى والنفى من باب واحد والامر والثبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل في جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل نقول زيد حاصل في جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها ولذلك نقول الاحكام الشرعية واقعة في الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لانعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل نقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فاعلمنا ان ثبوت الحكم في المشترك لا يقتضى تعميم صورته بل يكفى في ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم في ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهى عن المشترك ومنه نبي المشترك

الفى والنهى والذي حمله على هذا الاضطراب غفلته عن معنى المطلق وانه في اصطلاح الاصوليين الواحد المبهم ولو تفتن لم يضرب قوله قال (وكذلك اذا أمر أمر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعق رقبة أو اخرج شاة من أر بعين تحقق ذلك باعتبار عبد معين واخراج شاة معينة لان الماهية الكلية في ضمنه) قلت الامر بعق رقبة ما أمر فيها قط بالحقيقة الكلية ولا يمكن الامر بها الا على سبيل تكليف ما لا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة الكلية أن لا وجود لها في غير الازدهان عند محققى المثبتين لها بل أمر الأمر بعق رقبة لشخص مبهم لامتيعين وضرورة فعل المكلف لما أمر به تعينه قال (واذا تقرر أن النهى والنفى من باب واحد والامر والثبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل في جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل نقول زيد حاصل في جنس الحيوان ولم يتعد فردا منها وكذلك نقول الاحكام الشرعية واقعة في الافعال المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لانعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات العجم أفعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل نقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة دون غيرها وهو لم يعمها فاعلمنا ان ثبوت الحكم في المشترك لا يقتضى تعميم صورته بل يكفى في ذلك فرد واحد يصدق بسببه ان ذلك الحكم في ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهى عن المشترك) قلت لو ثبت الحكم في المشترك من حيث حقيقته لم خلا عنه فرد من افراده كالحيوان المحكوم له او عليه من حيث هو حقيقته انه جسم فلا بد ان يكون كل نوع من أنواعه وكل شخص من أشخاصه جسما ولكن ثبت الحكم الذى مثل به في المشترك لامن حيث حقيقته بل من حيث هو أخص من حقيقته فان الاحكام الشرعية لم تثبت للافعال المكتسبة من حيث هي أفعال

(٢٠ - الفرق - ل) أى بعض الافراد اذ لم يكن ذلك البعض محصا وذلك لان القاعدة ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه بقيد ضمه مع باقى الاجزاء لا منفردا عنهم مطلقا ولو كان في النهى وخبر النفي فاذا أوجب الله تعالى ركعتين ففقد أوجب ركعة منضمة لاخرى لاستقلته واذا قلنا عندئذ يدنصاب فعنده عشرة دنانير منضمة لثلاث لا منفردة واذا نهى الله عن ثلاث ركعات في الصبح لا يلزم منه النهى عن ركعتين مستقلتين ليس معهما ثالثة وانما يلزم النهى عنهما متصلتين بثالثة وإذا قلنا ليس عندئذ يدنصاب لا يلزم ان لا يكون عنده عشرة دنانير منفردة وانما يلزم (١) ان عنده عشرة منضمة لعشرة أخرى وان اللفظ الدال على الكلى قوله وانما يلزم ان عنده الخ لعلها ان ليس عنده ليستقيم المعنى

لا يدل على جزئي من جزئياته مطبقا من غير تفصيل بل انما يفهم الجزئي من أمر آخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك على انه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على انه انسان واذا قلنا فيها انسان لا يدل ذلك على انه مؤمن أو كافر واذا قلنا فيها مؤمن لا يدل ذلك على انه زيد ولا نحل اللفظ العام على بعض الافراد ترك لظاهر العموم من غير دليل وهو باطل اجزاء وانما الفرق بين هذه الثلاثة أي السكل والسكلى والسكلى والسكلى لا يتحمل على ما ذكره بين قاعدة المطلق وهو جزئي مبهم كالسكرة في الانبات يجوز فيه الحمل على أي جزئي كان غير انه ينقسم الى ثلاثة (١٥٤) أقسام (القسم الاول) ما أجمع الناس فيه على الحمل على أعلى الرتب وهو

ما ورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص وسلب النقصاين وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته العليا اذ ليس الاصل اهمال جانب الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى فقد قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومع ذلك قال في الآية الاخرى وما قدروا الله حق قدره وذلك يقتضي ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي له تعالى من التعظيم والاجلال فلذلك كان الامر في هذا القسم متعلقا بأقصى غاية الممكنة للعباد ومع ذلك قال عليه الصلاة والسلام لأحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك * والقسم الثاني ما أجمع الناس فيه على الحمل على أدنى الرتب وهو الاقارير فاذا قاله عندى دنائير حل على أقل الجمع وهو

(تنبيه جليل) اعلم ان نفي المشترك والنهي عنه انما يعين كما تقدم اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النفي عنها فاذا قل القائل لغلامه أزمتهك النهى أو النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهى حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار منفي غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النفي أو النفي كان ذلك منه تفسيراً مجرى مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصاً للعموم ولا معارضاً لما تقدم من مطلق الخمر من الدار ثم يبينه بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا يكون مخصصاً لما تقدم منه من العموم في لفظ الخمر المعروف باللام فظهر بذلك حينئذ الفرق بين المشترك والمدلول عليه بمطابقة وبين المدلول التزاماً وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدتين فقهييتين * احدهما انه اذا حلف

مكتسبة فقط بل من حيث هي أفعال مكتسبة قبل يتصف بالعقل فعلى ذلك لا يصح الفرق ومتى ثبت الحكم للمشارك من حيث حقيقته عم أنواعه وأشخاصه ومتى اتفق الحكم عن المشترك من حيث حقيقته عم أيضاً أنواعه وأشخاصه والله أعلم قال (تنبيه جليل اعلم أن نفي المشترك والنهي عن المشترك انما يعين كما تقدم اذا كان مدلولاً عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النفي عنها فاذا قل القائل لغلامه أزمتهك النهى أو النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهى حاصل في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار منفي غير معين عند السامع فاذا عينه بعد ذلك في النفي أو النفي كان ذلك منه تفسيراً مجرى مجرى التقييد لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصاً للعموم ولا معارضاً لما تقدم من مطلق الخمر من الدار ثم يبينه بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا يكون مخصصاً لما تقدم منه من العموم في لفظ الخمر المعروف باللام فظهر الفرق) * قلت ما قاله ليس بواضح فان القائل اذا قل الزمتك النهى أو النفي واقع في الدار لا يخاون يريد بالالف واللام في النهى والنفي العهد في الشخص او العهد في الجنس أو العموم على قول من أثبت ذلك فيهما فان أراد العهد في منهي معين ونفي معين لزم أن يكون المنهي عنه أو المنفي وهو المدلول التزاماً معيناً وان أراد بهما العهد في الجنس فلا بد أن يكون المدلول الالتزامى كذلك أيضاً لانه ان لم يكن كذلك كان معيناً واذا كان معيناً لزم مثل ذلك في المتعلق به وهو النهى أو النفي وقد فرض غير معين وان أراد بالالف واللام العموم فلا بد من العموم في المتعلق فعلى هذا لم يظهر الفرق بين المدلول مطابقة والمدلول التزاماً * قال (وتظهر لك فائدة الفرق في قاعدتين فقهييتين * احدهما انه اذا حلف

بالاتفاق

ثلاثة وهو أدنى رتبها مع صدقها في الآلاف اذا الاصل براءة الذمة فلذا قبل في هذا القسم التفسير

بأقل الرتب * والقسم الثالث ما اختلف في حمله على أعلى الرتب أو على أدناها وله فروع منها فرع الحضانة هل تستحق الام الى الانقار أو الى البلوغ قولان المشهور والثاني في المجموع مع شرحه وحاشيته حضانة الذكر بمجرد البلوغ فلا يشترط عقل ولا قدرة على الكسب على المشهور خلافاً لابن شعبان وابن الحجاب والاشي لنفس الدخول للدعاء له فليست كالنفقة خلافاً لما في الاصل فالشكل مادام مشكلاً لا يخرج عن الحضانة كما لعقب وذلك لاحتمال أنوته ولا يمكن الدخول اه وذلك الخلاف لان قوله عليه الصلاة

والسلام أنت أحق به مالم تنكح كجاء في الحديث المشهور يقتضي ثبوت الاحقية لها فقط مالم تزوج وهي تصدق بطرفين بالنسبة لخاله هو أدناها والانفار وأعلامها البلوغ فإذا جلتنا الحضنة على الانفار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقية لان هذا التخريج إنما وقع فيما اقتضاه اللفظ في موجب الحكم وسببه وما يترتب عليه الثبوت وأما الغاية المقولة في الحديث بالنسبة الى حالها هي فهي اشارة الى المانع وانزاجها مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لها في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها لان المؤثر في المانع انما هو وجوده في العدم لا عدمه في الوجود كما تقدم ومنها فرع التفرقة (١٥٥) بين الامة ولدها هل يمنع ذلك الى

البلوغ أو الى الانفار وهو المشهور وهنا قولان وذلك لان قوله عليه الصلاة والسلام لا توله والدة على ولدها وان كان عامافي الوالدات والمولودين من جهة ان والدة نكرة في سياق النفي فتعم ولدها اسم جنس أضيف فيعم وعاما في الزمان أيضا من جهة ان لالنبي الاستقبال على جهة العموم كما في قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى غيرانه مطلق في أحوال الولد لان القاعدة ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال واذا كان مطلقا في الاحوال فهو يصدق في رتبة دنيا وهي الانفار ورتبة عليا وهي البلوغ فاذا حل لفظ الولد المطلق على أدنى مراتب جزئياته استقام ولم يعارضه عموم لانه راجع اليها كأنه قال حرم الله تعالى عليكم ذلك في جميع الازمنة المستقبلية من زمن هذا

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذ لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح قاله الكشاف والشافعي وجاعة من العلماء وكذلك اذا قل الطلاق يلزم من حنث فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق مطلق في الزوجات فلو حنث عمهن الطلاق في فرع حسن فعلى هذا ان قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده والقاعدة الاخرى اذا أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المخصصة وهذا عام يحتاج للتخصيص بالتخصيص المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومته لسلامته عن معارضة التخصيص وههنا لا عموم في المدلول التزاما بل حصل للعموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العام بوجود عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح فلزم من وجود النية في البعض

بالطلاق وحنث وله أربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذ لم تكن له نية لانه ليس البعض أولى من البعض والالزم الترجيح من غير مرجح قاله مالك والشافعي وجاعة من العلماء * قلت كان ينبغي على ما قرره من أن المدلول عليه التزاما مطلق ان لا يعمهن الطلاق ويخير في التعيين أو يقرع بينهما ولم يقل العلماء بعموم الطلاق فيهن الاحتياط للزوج وصونا لها عن موافقة الزنى فان الطلاق قد ثبت بقوله على الطلاق أو ما أشبه ذلك ووقع الشك والاحتمال في عمومته لمحال أو خصوصه فحمل على العموم فيها احتياطا كما في اذا طلق وشك هل واحدة أو ثلاثا يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في اصل الطلاق فانه لا يلزمه شيء استصحابا لاصل العصمة * قال (وكذلك اذا قل الطلاق يلزم من حنث فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق مطلق في الزوجات) * قلت اذا كان عامافي افراد الطلاق لزم ان يعم في الزوجات وفي انواع الطلاق لان قوله الطلاق يلزم من معنى كل طلاق أم لك يلزم من وطلاق كل واحدة مما يملكه وكذلك انواع الطلاق من الثلاث وغيرها فلزم من ذلك ان تلزمه الثلاث في كل واحدة منهن وقوله هذا ان قصد في نيته بعضهن ذاهلا عن بعض وقصد ذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده صحيح كما ذكر قال (والقاعدة الاخرى اذا أتى بصيغة عموم نحو لا البس ثوبا وقصد به بعض الثياب ذاهلا عن بعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف على الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المخصصة وهذا عام يحتاج الى التخصيص بالتخصيص المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومته لسلامته عن معارضة التخصيص وههنا لا عموم في المدلول التزاما بل حصل للعموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العام بوجود المرجح فلزمه من وجود النية في البعض

الخطاب وليس عمومته بالنسبة الى الامهات والاولاد حتى تكون فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات والاولاد فتأمل ذلك * ومنها فرع الرشد في قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم * اختلف العلماء فيه هل يحمله على أدنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك أو على أعلى مراتب الرشد وهو الرشد في المال والدين قاله الشافعي لان الرشد ذكر بصيغة التنكير الدالة على المعنى المطلق الذي هو المعنى الاخص المبهم غير المعين فاذا حل على أدنى الرتب لم تكن فيه مخالفة للفظ البتة ولا من وجه محتتمل فافهم * ومنها فرع الحرام هل يحمله في قوله أنت على حرام على الثلاث أو الواحدة خلاف ذلك لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم

الدائر بين الرتب المختلفة فامكن حله على أعلاها أو على أدناها ويلحق به في مذهب مالك من الالفاظ نحو البتة والباشن وحملك على غارك هل يحمل على أعلى الرتب وهو الثلاث أم لا كذا قيل وفيه ان ما ذكر ليس هو سبب الخلاف هنا بل سببه هنا أمر آخر وهو العرف في لفظة حرام وما ألحق به من الالفاظ هل هو الثلاث أو الواحدة كما تقدم * ومنها فرع التيمم في قوله تعالى فقيموا صعيدا اختلف هل يحمل فيه لفظ صعيدا على مطلق ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى أو على أعلى رتب الصعيد وهو التراب (١٥٦) وهو مذهب الشافعي وليس منها فرع حكاية الاذان في قوله عليه الصلاة والسلام

اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول حتى يقال ان المثل المذكور في الاذان ان حل على أعلى الرتب قال مثل ما يقول الى آخر الاذان أو على أدنى الرتب في التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك ضرورة ان المثلية تقتضي في لسان العرب الشمول في جميع الصفات الاما خصه العرف كقولهم زيد مثل الاسد وما أشبهه فلم يفرعه مالك رحمه الله تعالى على قاعدة المطلق المذكورة وانما رأى ان يحى على الصلاة حتى على الفلاح لبس من الذكر وانما هو تحرير وض واستدعاء والمعهود في الشرع انما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ وبالجملة فاستعمال الكل في جزئه والكل في جزئيه والعلم في بعض الافراد لما كان مجازا لاحقيقة لم يجز الجمل عليه

وعدمها في البعض وحصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية في البعض دون البعض اعلم اللفظ العام في بقية الافراد لانه لم يتعرض لاحواجه فاذا قال في صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا وقولي الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لعموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلبة اذا لم تكن له نية ويلزم الشافعية ان يخبروه في هذه الصورة الاخيرة كما خبروه في احدا كن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات وأحق فقهاء الفرق باربع مسائل (المسألة الاولى) قوله تعالى فتحري رقبته من قبل ان يتماشا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع

وعدمها في البعض حصول المقصود من الترجيح وهناك اذا وجدت النية في البعض دون البعض اعلم اللفظ العام في بقية الافراد لانه لم يتعرض لاحواجه فاذا قال في صورة الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا تطلق عليه غير المنوية واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتأملها ويكمل لك الكشف عن هذا الموضوع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا) * قلت قد سبق ان قول القائل الطلاق يلزمني انه ان كان للعموم فهو في معنى كل طلاق أم لك يلزمني فيلزم على ذلك طلاق جميع الزوجات وفي كل واحدة جميع الطلقات وسيأتي الكلام معه في الفرق الذي احال عليه ان شاء الله تعالى * قال (وقولي الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لعموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم أعلم احدا الزم به غير طلبة اذا لم تكن له نية) * قلت لقائل ان يقول ليس بعلم بحسب اللغة قال (ويلزم الشافعية ان يخبروه في هذه الصورة كما خبروه في احدا كن طالق بل ههنا أولى لعدم ذكر الزوجات * قلت العكس اصوب وهو ان التخيير في قوله احدا كن طالق بين لتعليقه للطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس بالبين قال (وحقق فقهاء الفرق باربع مسائل المسألة الاولى قوله تعالى فتحري رقبته من قبل ان يتماشا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع) * قلت لم تثبت الوجوب في القدر المشترك بل اثبت في رقبته واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفي صورة واحدة بالنص والاجماع تابع للنص

المسألة

الاذا دلت القرينة عليه واستعمال المطلق أى الجزئى المبهم في جزئى معين لما كان حقيقة لا مجازا جاز الحل عليه بلا توقف على قرينة تدل عليه نعم اذا اعتبر في الجزئى أو القدر ما هيته السككية لا الشخصية كان استعمال الكل في الاول والعام في الثاني حقيقة على القول الحق ومن هنا يظهر عدم توجه ما أورده القرافي في تنقيحه على حصرهم الدلالة اللفظية الوضعية في المطابقة والتضمن والالتزام من أن دلالة العام كيبدي على بعض أفرادها لا يصدق عليها واحد من هذه الثلاثة فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿ الفرق الثاني والعشرين بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق آدميين ﴾ وذلك ان حق الله تعالى هو متعلق بأمره ونهيه الذي هو عين عبادته لانفس أمره ونهيه المتعلق بها لأمرين * الاول قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً * الثاني ان الحق معناه اللازم له على عبادته واللازم على العباد لابدان يكون مكتسباً لهم وكيف يصح ان يتعلق الكسب بأمره ونهيه وهو كلامه وكلامه صفته القديمة وحق العبد ثلاثة أقسام الاول حقه على الله وهو ملازم عبادته اياه وهو ان يدخله الجنة ويخلصه (١٥٧) من النار والثاني حقه في الجلة وهو

الامر الذي يستقيم به في أولاده وأخراه من مصالحه والثالث حقه على غيره من العباد وهو ماله عليهم من النعم والمظالم وتنقسم التكليف باعتبار حق الله والقسمين الآخرين من أقسام حق العبد الى أربعة أقسام * القسم الاول تكليف بحق الله تعالى المحض فلا يتأتى اسقاطه أصلاً كالإيمان وترك الكفر * والقسم الثاني تكليف بحق العباد المحض بعضهم على بعض أي أمره تعالى بإيصال ذلك الحق الى مستحقه فالمراد بحق العبد المحض انه لو أسقطه لسيطر كالديون والأيمان والأفا من حق للعبد الاوفيه حق الله تعالى وهو أمره بالايعال المذكور في وجود حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد الاوفيه حق الله تعالى * والقسم الثالث تكليف بالحقين المذكورين معافى التخليب

﴿ المسألة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير ﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قال لنسائه احدا كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها صدقه على كل واحد منها والصادق على عدد أو افراد مشترك فيه بين تلك الافراد * القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانها رفع لموجب النكاح والنكاح الاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم في حرم كلهن بالطلاق وهو المطلوب وبهذه القواعد أجبت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيهما مقال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى أوجب احدي الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما أن يقتضي التعميم أو لا يقتضي فان اقتضى التعميم لغه وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لم يغير مقتض فان التقدير ان

قال ﴿ (المسألة الثانية لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير) ﴾ قلت ذلك صحيح لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تطبيقه بالاخص من غير عكس قال ﴿ (المسألة الثالثة اذا قال لنسائه احدا كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق بناء على ثلاث قواعد * القاعدة الاولى ان مفهوم أحد الامور قدر مشترك بينها صدقه على كل واحد منها والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد) ﴾ قلت ليس أحد الامور هو القدر المشترك بل أحد الامور واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها وقوله والصادق على عدد وأفراد مشترك فيه بين تلك الافراد ان أراد بذلك الحقيقة الكلية فليس أحد الامور هو الحقيقة الكلية وان أراد ان لفظ أحد الامور لا يختص به معين من تلك الامور فذلك صحيح ولا يحصل ذلك مقصوده قال (القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانها رفع لموجب النكاح والنكاح الاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم) قلت ذلك صحيح قال (القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم في حرم كلهن بالطلاق وهو المطلوب) * قلت القاعدة الثالثة ايضا صحيحة ولكن لا يلزم أن يحرم من كلهن لما سبق من عدم صحة القاعدة الاولى قال (وبهذه القواعد أجبت قاضي القضاة صدر الدين فقيه الحنفية وقاضيهما مقال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى اوجب احدي الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما أن يقتضي التعميم أو لا يقتضي فان اقتضى التعميم لغه وجب أن يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب أن لا يعم في النسوة لانه لو عم لم يغير مقتض فان التقدير ان

فيه لحق الله تعالى على العبد فلا يسقط أو لحق العبد على العبد فيسقط خلاف كحد القذف شرعه الله صونا لعرض العبد وحد القتل والجرح شرعه الله تعالى صونا لمهجة العبد وأعضائه ومنافعها عليه * والقسم الرابع تكليف بحق الله تعالى على العبد وحق العبد في الجلة مما يستقيم به في أولاده وأخراه من مصالحه فلا يتأتى فيه للعبد اسقاط ولولحقة لان الله تعالى قد حجج فيه على العبد حتى في حق نفسه لطفاه ورحته له وأكثر الشريعة من هذا القسم فن ذلك انه تعالى حجج برحته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه عقود الدار باصون الماله عليه وعقود الفرر والجهالات صونا لماله من الضياع فلا يحصل المعقود عليه أو

يحصل ديناؤنا رآحقيرافيضيع المال وحرم عليه القاءماله في البحر وتضييعه في غير مصلحة وحرم السرقة صونالماله أيضا ومن ذلك أنه تعالى حجب على عبده في تضييع عقله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه المسكرات صونالمصلحة عقل العبدعليه ومن ذلك أنه تعالى حجب على عبده تضييع نسبه الذي به عونه على أمر دنياه وآخرته فحرم عليه الزنا صونالنسبه فلا يؤثر رضا العبدباسقاطه حقه في ذلك كله كالأب يؤثر رضاه بولاية القسقة وشهادة الاراذل ونحوها فافهم

﴿ الفرق الثالث والعشرون ﴾ (١٥٨) بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على

الاولاد خاصة وبين قاعدة الواجب لدوى الارحام غير الابوين على قريبيهم خاصة

وذلك ان ضابط ما يختص به الوالدان دون الاجانب أمور أحدها ان نذب طاعتهم وبرهم مطلقا أقوى من نذب بر الاجانب مطلقا * الثاني وجوب اجتناب مطلق الأذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن

الثالث وجوب طاعتهم في ترك النوافل * الرابع وجوب طاعتهم ما في ترك تعجيل الفروض الموسعة * الخامس وجوب طاعتهم في ترك فروض الكفاية اذا كان ثم من يقوم بها وأما ضابط ما يختص به الاجانب دون الابوين فهو ان نذب برهم مطلقا يضعف عن نذب بر الوالدين وان طاعتهم في ترك النوافل مكروهة تنزيها قلت والظاهر ان طاعتهم في ترك تعجيل الفروض الموسعة

اللفظ لا يقتضي العموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتض وهو خلاف الاجماع فعلم ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجبته بان قلت ايجاب احدي الخصال ايجاب للمشارك وجوب المشترك يخرج المكلف عن عهده بفر داجاعا وأما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشارك فيعلم افراده وافرادهم النسوة فيعلمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمل فلقدا ورد على أكابر فم يجيبوا عنه الا بقولهم انما علم الطلاق احتياطا لم يجوده وامامنا ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورة بحيث يتعين الحق فيها تعينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مالك اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في الصورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد وكان الطلاق محرم للوطء فالعق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير والجواب ان الطلاق تحريم كاتقدم واما للعق فهو قر به في جميع الاعصار والامم

اللفظ لا يقتضي العموم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتض وهو خلاف الاجماع فعلم ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجبته بان قلت ايجاب احدي الخصال ايجاب للمشارك وجوب المشترك يخرج المكلف عن عهده بفر داجاعا وأما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشارك فيعلم افراده وافرادهم النسوة فيعلمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الاسئلة الجليلة الحسنة فتأمل فلقدا ورد على أكابر فم يجيبوا عنه الا بقولهم انما علم الطلاق احتياطا للفرج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعيتها هذا الاحتياط في الشرع لم يجوده وامامنا ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسألة ضرورة بحيث يتعين الحق فيها تعينا ضروريا فتأمل ذلك ﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال مالك اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في الصورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد وكان الطلاق محرم للوطء فالعق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير ﴿ قال مالك اذا اعتق أحد عبده له أن يختار واحدا منهم فيعينه للعق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في الصورتين أضاف الحكم للمشارك بين الافراد وكان الطلاق محرم للوطء فالعق أيضا محرم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء والفرق حينئذ عسير ﴾ قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (والجواب ان الطلاق تحريم كاتقدم واما للعق فهو قر به في جميع الاعصار والامم

وترك فروض الكفاية كذلك وان اجتناب مطلق الأذى غير واجب في حقهم ولولم يكن فيه ضرر على المكلف بل الواجب في حقهم اجتناب أذى مخصوص كالغيبة والنميمة والحسد وافساد الحليلة والولد والخادم ونحو ذلك مما عده ابن حجر في زواجه من الكبائر فتأمل ذلك فكل واجب للاجانب واجب للابوين ولا عكس لغويا قال الاصل وأما ما يجب لدوى الارحام من غير الابوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت المسائل الآتي بيانها في الابوين بل أصل الوجوب من حيث الجملة اه قلت لكن في الزواجر ما حصله ان الذي يتجه في الفرق بين العقوق وقطع الرحم هو ان المراد بالعقوق الذي هو كبيرة ان يحصل من الولد

فلو

لها أو لأحدهما إيداء ليس بالهين عرفا وإن لم يكن محرما لو فعل مع الغير كأن يلقاه فيقطب في وجهه أو يقدم عليه في ملاء فلا يقوم له ولا يعاب به ونحو ذلك مما يقضى أهل العقل والمروءة من أهل العرف بأنه مؤذنا ذيا عظيما ويحتمل أن العبرة بالمأذى لكن لو كان في غاية الحق أو سفاهة العقل فأمر أو نهى ولده بما لا يعد مخالفته فيه في العرف عقوقا لا يفسق ولده بمخالفته حينئذ لعذرهم وعليه فلو كان متزوجا بمن يحبها فامر به بطلاقها ولو لعدم عفتها فلم يمثل أمره لاثم عليه كما صرح به أبو الدرداء رضي الله تعالى عنه فيمار وأه الترمذي عنه وصححه ابن رجلا أنه فقال إن لي امرأة وإن أمي تأمرني بطلاقها فقال سمعت رسول

(١٥٩)

الله صلى الله تعالى عليه وسلم

يقول الوالد أوسط أبواب الجنة فإن شئت فأضع ذلك الباب أو أحفظه وقال الترمذي وربما قال سفيان أن أمي وربما قال ابن أبي وفيار وأه ابن حبان في صحيحه عنه إن رجلا أتاه فقال إن أمي لم يزل يسي حتى زوجني وأنه

الآن يأمرني بطلاقها قال ما أنا بالذي آمرك أن تعق والدك ولا بالذي آمرك أن تطلق زوجتك غير أنك إن شئت حدثتك بما سمعت من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته يقول الوالد أوسط أبواب الجنة خافظ على ذلك إن شئت أو دع قال وأحسب عطاء قال فطلقها نعم قد أشار أبو الدرداء إلى أن الأفضل طلاقها امتثالا لأمر والده وعليه يحمل ما رواه أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه وقال الترمذي حديث حسن صحيح عن ابن عمر رضي الله تعالى

فوقال الله على عتق رقبة فقد أثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب ويخرج عن العهدة بعتق رقبة واحدة أجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة كفت رقبة واحدة وإذا كان من باب التقرب فهو من باب الأمر والتبوت في المشترك الذي يكفي فيه فرد بخلاف الطلاق فإنه تحريم كالتقدم ولقوله عليه السلام أبغض الحلال إلى الله الطلاق والبغضة إنما تصدق مع النهي دون الأمر فلذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المقررة وأما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب والأحكام إنما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما فما من أمرا لا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

لا يمتنع أن يكون تحريما بل هو تحريم للتصرف في المملوك فلا فرق قال (فوقال الله على عتق رقبة فقد أثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب) * قلت لم يثبت التقرب في القدر المشترك بالعتق بل أثبت في فرد مما فيه المعنى المشترك فإن أراد بالقدر المشترك واحدا مما فيه الحقيقة فإداه صحيح والأفلا * قال (ويخرج عن العهدة برقة واحدة أجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة كفت رقبة واحدة) * قلت يحق أن يخرج عن العهدة برقة واحدة لأنه ما أوجب الله واحدة ولو علق الوجوب بالمعنى المشترك لما سأل الخروج عن العهدة إلا بجميع ما فيه ذلك المعنى من الأفراد * قال (وإذا كان من باب التقرب فهو من باب الأمر والتبوت في المشترك الذي يكفي فيه فرد) قلت لم يكف فيه فرد لأنه من باب الأمر لكن كفي فيه لأنه من باب الأمر المعلق بمطلق وهو الفرد غير المعين * قال (بخلاف الطلاق فإنه تحريم كالتقدم ولقوله عليه السلام أبغض المباح (٧) إلى الله الطلاق والبغضة إنما تصدق مع النهي دون الأمر فلذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المقررة) قلت قد تقدم أن العتق أيضا تحريم وما استدلل به من قوله عليه السلام أبغض المباح إلى الله الطلاق ليس فيه دليل لأنه قد صرح النبي صلى الله عليه وسلم بأباحة الطلاق فكيف يكون محرما أو مكروها وقوله أن البغضة إنما تصدق مع النهي دون الأمر غير مسلم بل تصدق مع الأمر وتحمل في حق الله تعالى على مرجوحية الأمر الذي علق به البغضة وأشار إليه من القواعد قدينين إبطال بعضها فلا يصح ما نبي عليها * قال (وأما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله التقرب) * قلت وكذلك تحريم الوطء في الزوجة تابع للطلاق الذي أصله الإباحة بنص الشارع قال (والأحكام إنما تثبت للالفاظ بناء على ما تقتضيه مطابقة دون ما تقتضيه التزاما) قلت ذلك مسلم ومشترك الإلزام * قال (فإن أمر الأ ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا يقال فيه هو

٧ في الأصل الحلال

عنها قال كانت تحت امرأة أحبها وكان عمر يكرها فقال لي طلقها فأيت فأتى عمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر له ذلك فقال لي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم طلقها وكذا سائر أموره التي لأحامل عليها أن تضع عقله وسفاهة رأيه ولوعرضت على أرباب العقول لعذوها أمورا متساهلا فيها ولأوأ أنه لا يذاء لمخالفتها هذا هو الذي يتجه في تقرير ذلك الحد وإن المراد بقطع الرحم الذي هو كبيرة أن يقطع المكلف ما ألف قر يبه منه من سابق الوصلة والاحسان لغير عذر شرعي لأن قطع ذلك يؤدي إلى إحشاش القلوب ونفرتها وتآذيها ويصدق عليه حينئذ أنه قطع وصلته وحرجه وما ينبغي لها من عظيم الرعاية فلو فرض أن قر يبه لم يصل إليه منه إحسان ولا إساءة قط

لم يفسق بذلك لان الابوين اذا فرض ذلك في حقهما من غير أن يفعل معهما ما يقتضي التأذي العظيم لغناهما مثلاً لم يكن كبيرة فأولى بقية الاقارب ولو فرض ان الانسان لم يقطع عن قريبه ما ألفه من الاحسان لكنه فعل معه محرماً صغيرة أو قطب في وجهه أو لم يقم اليه في ملا ولا عشي به لم يكن ذلك فسقاً بخلافه مع أحد الوالدين لأن تأكد حقهما اقتضى ان يتميزا على بقية الاقارب بما لا يوجد نظيره فيهم وعلى هذا الضابط فلا فرق بين ان يكون الاحسان الذي ألفه منه قريبه مالا أو مكتابة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغيره عند كبيرة والمراد (١٦٠) بالعذر في المال فقداً كان يصله به أو تجدد احتياجه اليه وان يندبه الشارع الى

تقديم غير القريب عليه لكون الاجنبي أحوج وأصلح فعدم الاحسان اليه أو تقديم الاجنبي عليه لهذا التقدير رفع عنه الفسق وبه انقطع بسبب ذلك ما ألفه منه القريب لانه انما راعى أمر الشارع بتقديم الاجنبي على القريب وواضح ان القريب لو ألف منه قدر معين من المال يعطيه اياه كل سنة مثلاً فنقصه لا يفسق بذلك بخلاف ما لو قطعه من أصله لغير عذر وبما انه لا يلزمه ان يجري على تمام القدر الذي ألفه منه بل اللازم له ان لا يقطع ذلك من أصله وغالب الناس يحملهم شفقة القرابة ورعاية الرحم على وصلتها لم يكن في أمرهم بعبادتهم على أصل ما ألفوه منهم تنفير عن فعله بل حث على دوام أصله كما لا يخفى والمراد بعذر ترك المكتابة والمراسلة ان لا يجرد من شق به في أداء ما يرسله معه وأما عذر الزيارة

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قرينة ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في أصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره

للتكرار بناء على النهي ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما يدل اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار عن العقاب على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والمرة الواحدة بناء على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قرينة ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي فتأمل الفرق وبهذه المسائل والمباحث يتجه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في اصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا أطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره * قلت اما قوله ما من امر الاو يلزمه النهي عن تركه فسلم واما قوله والخبر عن العقاب فيه على تقدير الترك فغير مسلم فانه لا يخلو أن يريد بالتقدير ما يرجع الى البارئ تعالى او ما يرجع الى الفاعل ان اراد الاول فهو محال على الله تعالى فانه لا يقوم بذاته تقدير امر من الامور بالمعنى الذي يقال ذلك في حقنا بل لا يقوم بذاته الا العلم بوجود ذلك الامر أو بعدمه وان اراد الثاني فهو محال أيضاً لانه اذا كان سبب قيام ذلك الخبر بذاته تعالى فقد رنا نحن ذلك الامر وتقديرنا حادث فيلزم حدوث ذلك الخبر لضرورة سبق السبب للسبب أو معيته وأما قوله فكذلك الطلاق والعق والطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعق قرينة ويلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من حيث هي * قلت لقائل ان يقول ليس الطلاق تحريماً اما طلاق السنة فليس تحريماً وكذلك غيره لان التحريم انما هو المؤبد أما غير المؤبد فلا ونقول ليس الطلاق بنفسه تحريماً ولكن الطلاق حل لعقد النكاح وحل عقد النكاح يستلزم صيرورة الزوجة اجنبية وصيرورتها اجنبية يستلزم تحريمها كما ان العقق رفع الملك عن المملوك ورفع الملك يصيرها اجنبية مالكة لنفسها ويستلزم ذلك تحريمها فلا فرق بالجملة فكلامه في هذا الفرق ليس بالقوى ولا الواضح والله أعلم

(الفرق)

فينبغي ضبطه بعذر الجمعة بجماع ان كلا فرض عين وتركه كبيرة والظاهر انه اذا ترك الزيارة التي ألفت منه في وقت مخصوص لعذر لا يلزمه فضاءها في غير ذلك الوقت فتأمل جميع ما قررته واستفده فاني لم أر من نه على شيء منه مع عموم البلوى به وكثرة الاحتياج الى ضبطه وظاهر ان الاولاد والاعمام من الارحام وكذا الخالة فيأتي فيهم وفيها ما تقر من الفرق بين قطعهم وعقوق الوالدين وان صح في الحديث ان الخالة بمنزلة الام وان عم الرجل صنواؤه اذ يكتفي تشابههما في أمر ما كالخضاعة ثبت للخالة كما ثبت للام وكذا المحرمية وتأكيد الرعاية وكالات كرام في العم والمحرمية وغيرهما ما ذكرنا وأما الحاقهم بها فان عقوقها

كعقوقهم فهو وإن قال به الزركشي إلا أنه مع كونه غير مصرح به في الحديث منافي لكلام أئمتنا فلا معول عليه بل الذي دلت عليه الآيات والأحاديث أن الوالدين اختصان الرعاية والاحترام والطوعية والاحسان بأمر عظيم جداً وغاية رفيعة لم يصل إليها أحد من بقية الأقباب ولازم من ذلك أنه يكتفى في عقوقهما أو كونه فسقاً بما لا يكتفى به في عقوق غيرهما انتهى ولا يخفى أن قطع المكلف ما ألقه الاجنبى منه مما ذكر بلا عذر لا يكون كبيرة فظهر الفرق وإن كل ما وجب للاجنبي وجب لذوى الرحم وكل ما وجب لذوى الرحم من غير الابوين وجب للابوين من غير عكس لغوى فيهما والجدلة وكفى (١٦١) ﴿وصل﴾ في تحقيق فقه هذا الفرق

بعشر مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ في مختصر الجامع قيل للمالك يا أبا عبد الله والدة وأخت وزوجة فكما رأيت لى شيئاً قالت اعط هذا الاختك فإن منعها ذلك سبقتى ودعت على قال له مالك ما أرى أن تعاضها وتخلص منها أى من سخطها بما قدرت عليه

﴿المسئلة الثانية﴾ في مختصر الجامع أيضاً قال رجل للمالك والدى فى بلد السودان كتب الى ان أقدم عليه وأمى تمنعنى من ذلك فقال له مالك أطلع أباك ولا تعص أمك يعنى انه يبالغ فى رضاهم بسفره لوالده ولو بأخذها معه ليمكن من طاعة أبيه وعدم عصيان أمه وروى ان الليث أمره بطاعة الام لان هائلتى البركاحكى الباجى ان امرأة كان لها حق على زوجها فافتى بعض الفقهاء ابنها بان يتوكل لها على أبيه فكان يحاكمه ويخاصمه

﴿الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع﴾

وهذا الفرق أيضاً عظيم القدر جليل الخطر وبتحقيقه تنفرج أمور عظيمة من الاشكالات وترد اشكالات عظيمة أيضاً في بعض الفروع وسأبين لك ذلك في هذا الفرق ان شاء الله تعالى وتحريير القاعدتين ان خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة الوجوب والتحريم والنسب والكرهه والاباحة مع ان أصل هذه اللفظة أن لا تطلق الا على الفعل أو الترك خوف العقاب وأما ما عداهما فالمكلف الكلفة والكلفة لم توجد الا فيهما لا لاجل الجمل على الفعل أو الترك خوف العقاب وأما ما عداهما فالمكلف في سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة حينئذ غير ان جماعة يتوسعون في اطلاق اللفظ على الجميع تغليباً للبعض على البعض فهذا خطاب التكليف وأما خطاب الوضع فهو خطاب بنصب الاسباب كالزوال ورؤية اطلال ونصب الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث ونصب التقادير الشرعية وهى اعطاء الموجود حكم المعلوم أو المعلوم حكم الموجود كما تقدر رفع الاباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد ونقول ارتفع العقد من أصله لا من حينه على أحد القولين للعلماء وتقدر الجاسة في حكم العدم في صور الضرورات كعدم البراغيث وموضع الحدث في المخرجين وتقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عنى تثبت له الكفارة والولاء مع انه لا ملك له وتقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فهاتان من باب اعطاء المعلوم حكم الموجود والاوليان من باب اعطاء الموجود حكم المعلوم وهو كثير في الشريعة ولا يكاد باب من أبواب الفقه ينفك عن التقدير وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك النية حيث تكلمت فيها على رفض النية ورفعها بعد وقوعها مع ان رفع الواقع محال عقلاً والشرع لا يرد بخلاف العقل وحررت التقادير في هذه المباحث هنالك فهذا هو تصور خطاب التكليف وخطاب الوضع واعلم انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه بخلاف خطاب الوضع لا يشترط ذلك فيه فلذلك نورت بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار

قال (الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع الى قوله فهذا هو تصور خطاب التكليف وخطاب الوضع) * قلت ما قاله في ذلك صحيح غير قوله وتقدر وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عنى تثبت له الكفارة والولاء مع انه لا ملك له وتقدر الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فانه ليس بصحيح وقد سبق التنبيه على ذلك قبل هذا قال (واعلم انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته الى قوله

(٢١ - الفروق - اول)

في المجالس تغليباً لجانب الام ومنعه بعضهم من ذلك قال لانه عقوق للاب والحديث الصحيح انما يدل على ان بره اقل من بر الام لأن الاب يعق وذلك الحديث هو ان رجلاً جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابى قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك ثم الاقرب فالاقرب وسيأتى الكلام على هذا الحديث بعد المسائل فترقب ﴿المسئلة الثالثة﴾ قال في الموازية اذا منعه أبواه من الحج لا يحج الا باذنهما الا الفريضة فنص على وجوب طاعتهم فى النافلة وقال في المجموعة يوافقهم فى حجة الفريضة العام والعامين أى بناء على القول

فلا يغفلوا عما في الجواب ولا

المسئلة الخامسة * أعظم

من والديك أحدهما قال نعم

في وجود المانع أو عند عدم الشرط) قلت ما قاله في ذلك صحيح قال (واستثنى صاحب الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين في الشريعة القاعدة الاولى الاسباب التي هي أسباب للعقوبات وهي جنابة كالقتل للعصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك لا قصاص في قتل الخطأ والزنى أيضا ولذلك لا يجب الحد على المكروه ولا على من لا يعلم ان الموطوءة أجنبية بل اذا اعتقد انها امرأته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خرايعتقد هاخلا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنابات وأسباب للعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رجة صاحب الشرع تأتي عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والانابة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رجة وإطفا) * قلت ليس ذلك باستثناء من خطاب الوضع ولكنه ازدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع فلحقها اشتراط العقل وما معه من جهة خطاب التكليف لان جهة خطاب الوضع فانه يرتفع التكليف مع عدم تلك الاوصاف فيرتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم قال (القاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع فاشتراط فيها العلم والقدرة قاعدة أسباب انتقال الاملاك الى آخر القاعدة) * قلت وهذه القاعدة أيضا ليست بمقتناة من خطاب الوضع ولكن ازدوج فيها الخطابان اما خطاب الوضع فظاهر واما

من والديك أحدي قال نعم كلاهما قال فبتغني الاجر من الله تعالى قال نعم قال فارجع الى والديك
فأحسن صحبتهما فإنه عليه الصلاة والسلام أمره بالافضل في حقه وهو الكون معهما ورتبه على مجرد وصف الابوة مع قطع النظر عن
أمرها وعصيانها وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبة لبرها بل قدم صلى الله تعالى عليه وسلم صحبتها مع مجرد وصف
الابوة على صحبتته عليه الصلاة والسلام وخدمتهما مع ذلك على الجهاد معه صلى الله تعالى عليه وسلم لاسيما في أول الاسلام نظرا لكون
الجهاد فرض كفاية بحمله الحاضر وعنده صلى الله تعالى عليه وسلم عنه فيندرج في هذا المسلك فغسل الموتي ومواراتهم وجميع

فرض الكفاية اذا وجد من يقوم بها ويكون تقديم خدمتها على النفل بطريق الاولى وان لم تفت بتركه فرض الكفاية مع قيام غيره به مصلحة ومصلحة ذلك النفل تقوت بتركه نظرا لكون مصلحة النفل وان لم تكن الاجر والثواب وكذا مصلحة فرض الكفاية في حق من هو زائد في العدد على من يحصل به المقصود من ذلك الا ان ثواب فرض الكفاية أعظم فتتحقق الاولوية بل على المندوبات المتأ كدة نعم هذا حيث لم يشرع في النافلة والمندوبات المتأ كدة وفرض الكفاية أما بعد الشروع فلا تجب طاعة الوالدين في قطع ذلك اذ النافلة والمندوبات المتأ كدة مما يجب بالشروع عندنا وعند السادة (١٦٣) الاحناف خلافا للشافعية وكذا

فرض الكفاية يصير فرض عين بالشروع فيه على الاصح حتى طلب العلم لمن ظهرت فيه قابلية من نجابة قاله سحنون خلاف ما عند المحلى كما في حاشية ابن جدون على شرح ميارة الصغير على ابن عاشر وما في صحيح مسلم قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نادى امرأة ابنها وهى فى صومعته يصلى قالت يا جريج فقال اللهم أى وصلا فى قال فقالت يا جريج قال اللهم أى وصلا فى فقالت اللهم لا تمته حتى ينظر فى وجهه المياميس وكانت تأتى الى صومعته راعية ترى الغنم فولدت فتبيل لها من هذا الولد فقالت من جريج نزل من صومعته فواقعى وساق الحديث لا يدل على وجوب طاعة الام فى قطع النافلة حتى يلزم من ذلك ان لا تكون واجبة بالشروع أو يقال ما وجب بالشروع يقطع لابوين بخلاف

التصرف بوجوب انتقال الملك لكونه عجميا أو طارئا على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع وكذلك جميع ما ذكر معه وكذلك من أكره على البيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشئة عن داعيته الطبيعية لا يلزمه البيع وكذلك جميع ما ذكر معه وسراستثناء هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه ولا يحصل الرضا الامع الشعور والارادة والممكنة من التصرف فلذلك اشترط فى هذه القاعدة العلم والارادة والقعدة اذا تقرر هذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده ببيان ذلك ثلاث مسائل (المسألة الاولى) اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفر كل واحد منهما بنفسه أما اجتماعهما فكالزنى فانه حرام ومن هذا الوجه هو خطاب تكليف وسبب للحد ومن هذا الوجه هو خطاب وضع والسرقة من جهة انها محرمة خطاب تكليف ومن جهة انها سبب القطع خطاب وضع وكذلك بقية الجنايات محرمة وهى أسباب العقوبات والبيع مباح أو مندوب أو واجب أو حرام على قدر ما يعرض له فى صورته على ما هو مبسوط فى كتب الفقه فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة انه سبب انتقال الملك فى البيع الجائز أو التقدير فى الممنوع هو خطاب وضع وبقية العقود تخرج على هذا المنوال وأما أفراد خطاب الوضع فكالزوال ورؤية اللال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى ولا اذن من حيث هى كذلك بل انما وجد الامر فى أثنائها وترتبها فقط وأما خطاب التكليف بدون خطاب الوضع فكاداء الواجبات واجتناب المحرمات كإيقاع الصلوات وترك المنكرات فهذه من

خطاب التكليف فمن جهة اباحة تلك التصرفات لكنهم لم ينجح تلك التصرفات الامع العلم والاختيار والرشد فاذا وقعت عارية غير مصاحبة لتلك الاوصاف المشترطة فى اباحة التصرف لم ترتب عليها مسبباتها من وجوه انتقال الاملاك والذى يوضح ذلك ان اشترط العلم وما معه فى خطاب التكليف مناسب ومطرر واشترط ذلك فى خطاب الوضع غير مناسب ولا مطرر اما مناسبة الاشتراط فى خطاب التكليف فانه يتعذر حصول المكلف به من المكلف مع عدم تلك الشروط فلا تقوم عليه الحجة عند ذلك واما اطراده فتفق عليه وأما عدم مناسبة الاشتراط فى خطاب الوضع فانه ليس معناه الا ان الشارع ربط هذا الحكم بهذا الامر أو بعدمه وذلك لا يستلزم تعذرا من المكلف من حيث انه ليس بالزائم أن يكون من فعله ولا من كسبه واما عدم اطراده فواضح كما فى زوال الشمس مثلا وفى كل سبب ليس من فعل المكلف قال (اذا تقرر هذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فازيده ببيان ذلك كرم مسائل المسألة الاولى اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفر كل واحد منهما بنفسه الى آخر المسألة) * قلت ما قاله فيها صحيح والله أعلم

الواجب بالاصالة لان الكلام الذى يحتاج اليه فى الصلاة كان مباحا فى ذلك الوقت كما كان فى أول شرعنا وعليه فيكون جريج قد عصى بترك طاعتها فى أمر مباح أو مندوب اليه وهو الصمت حينئذ فلذا روى فى بعض الاحاديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لو كان جريج فقيها لعلم ان اجابة أمه أفضل من صلته على ان فى الاستدلال به نظرا اذ ليس فيه الا ان الله استجاب دعاءه فاقب واستجابة الدعاء لا يتعين انه لوجوب حق الداعى وانه مظلوم وقد ثبت فى كتاب المنجيات والمواقفات فى فقه الادعية ان دعاء الظالم قد يستجاب فى المظلوم ويجعل الله تعالى دعاءه سببا للضرر يحصل للمظلوم لاجل ذنب تقدم من المظلوم وعصيان الله تعالى بغير طريق هذا الداعى كما كان

ظلم هذا الظالم ابتداء يكون بسبب ذنوب تقدمت للظالم ويكون الظالم سبب وصول العقوبة اليه فكذلك يجعل الله دعاءه سبب نقمته
 جعل يده ولسانه سببي نقمته والكل بذنوب ساقطة للظالم فلا يستبعد اجابة دعاء الظالم في المظلوم وانما كان يتمتع ذلك ان لو كان
 دعاؤه انما يستجاب بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره لقوله تعالى وما
 اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم ويعفون كثير نعم يدل هذا الحديث على أمور الاول منع السفر المباح الا باذنها وذلك ان
 المياميس الزواني جمع زانية (١٦٤) فلما منع أمه من النظر الى وجهه محتجبا بالصلاة دعت عليه بأن ينظر الى وجهه

المياميس الزواني جمع زانية
 الزواني عقوبة على
 الامتناع من النظر الى
 وجهها ولا شك ان غيبة
 الوجه في السفر أعظم
 * الثاني وجوب طاعتها
 في النوافل * الثالث ان
 العقوق يؤاخذ به الانسان
 وان عظم قدره في الزهد
 والعبادة لان جر يحاكان
 من أعبد نبي اسرائيل
 وخرقت له العادات وظهرت
 له الكرامات فآظنك بغيره
 اذا حق والديه

المسئلة السادسة *

قوله تعالى فلا تقل لها أف
 يدل على تحريم أصل
 العقوق فانه اذا حرم هذا
 القول حرم ما فوقه بطريق
 الاولى وقوله تعالى وان
 جاهدك على ان تشرك بي
 ما ليس لك به علم فلا تطعهما
 يدل على أمور * أحدها
 مخالفتها في الواجبات
 * والثاني وجوب برهما
 وحرمة عقوقهما وان كانا
 كافرين فانه لا يأمر بالشرك
 الا كافر ومع ذلك فقد

خطاب التكليف ولم يجعلها صاحب الشرع سببا لفعل آخر تؤمر به أو تنهى عنه بل وقف الحال عند
 أدائها وترتيبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء
 العقاب غير ان هذه ليست أفعالا للتكليف ونحن لانعني بكون الشيء سببا لكونه وضع سببا لفعل من
 قبل المكلف فهذا وجه اجتماعهما واقتراحهما * المسئلة الثانية * الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على
 وليه اخراج الجابر من مال الصبي فالانلاف سبب للضمان وهو من خطاب الوضع فاذا بلغ الصبي ولم تكن
 القيمة أخذت من ماله وجب عليه اخراجها من ماله بعد بلوغه فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر
 أثره الى بعد البلوغ ومقتضى هذا ان ينقضي عنه ونكاحه وطلاقه فانها أسباب من باب خطاب الوضع
 الذي لا يشترط فيه التكليف ولا العلم ولا الإرادة فينقضي عن الصبيان العالمين الراضين بانتقال املاكهم
 وتأخر الاحكام الى بعد البلوغ فيقضي حينئذ بالتحريم في الزوجة في الطلاق كما تأخر للضمان عليه
 وجوب دفع القيمة الى بعد البلوغ وكذلك يتأخر لزوم تسليم المبيع الى بعد البلوغ وبقية الآثار
 كذلك قياسا على الضمان ولم أر احدا قال به * والجواب * بذكر الفرق بين الضمان وبين هذه
 الامور من وجهين * الوجه الاول * ان هذه الامور يشترط فيها الرضا لانها وان كانت من باب
 خطاب الوضع غير انه قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع وانه يشترط فيها
 الرضا والطلاق فيه اسقاط عصمة فهو من باب ترك الاملاك وكذلك العتق أيضا هو اسقاط ملك فاشترط
 فيه الرضا ولما كان الصبي غير عالم بالمصالح لنقصان عقله وعدم معرفته بها جعل الشرع رضاه كعدمه
 والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فهو غير راض وغير الراض لا يلزمه طلاق ولا بيع فكذلك الصبي
 بخلاف قاعدة الانلافا لا أثر للرضى فيها البتة فاعتبرت منه * الوجه الثاني * ان أثر الطلاق التحريم
 وهو ليس اهلا له واثار البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والالزام * فان قيل
 فلم لا تأخر هذه الاحكام الى بعد البلوغ كما تأخر الزام دفع القيمة * قلت الفرق ان تأخر المسببات
 عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا هذا الاصل في الانلاف لضرورة حق الادعى في جبر ماله
 لئلا يذهب بحاجتنا فنضيع الظلامة وهذه ضرورة عظيمة ولا ضرورة تدعونا لتقديم الطلاق وتأخير
 التحريم بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا نفوت ضرورة وكذلك اذا بقينا

قال (المسئلة الثانية الصبي اذا أفسد مالا لغيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبي الخ) * قلت
 ما قاله فيها صحيح غير قوله قد تقدم استثناء قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع فانه قد سبق
 التنبيه على ما فيه وانما لم يصح تلك الامور من الصبي لانه يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس باهل
 لذلك والله أعلم

الملك

صرحت الآية بوجوب برهما * والثالث ان مخالفة أمرهما بالمعاصي واجبة ويؤكد ذلك قوله عليه

الصلاة والسلام لاطاعة مخلوق في معصية الخالق * المسئلة السابعة * قول الامام أبي بكر الطرطوشي أما مخالفتهم في طلب العلم
 فان كان في بلده يجد مدرسة المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء فاراد ان يظعن الى بلد آخر فيتفقه فيه على مثل
 طريقته لم يحجز الا باذنها الاخر وجه اذاية لها بغير فائدة وان اراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف
 ومراتب القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنها او الاخرج لاطاعة هما في منعه لان تحصيل درجة المجتهدين فرض على الكفاية

قال سحنون، من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبهما لقوله تعالى واتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه اه لا يخالف ما تقدم من عدم جواز مخالفتهم في الجهاد الذي هو فرض كفاية ضرورة ان العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية أيضاً الا انه يتعين له طائفة من الناس وهم من جاد حفظهم ورق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم فهو لاءهم الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ أو قليله وسبب الفهم لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية وكذلك من (١٦٥) ساءت سيرته لا يحصل به الوثوق

للعامة فلا تحصل به مصلحة

التقليد فتضيع أحوال

الناس واذا كانت هذه

الطائفة متعينة بهذه

الصفات صار طلب العلم

عليها فرض عين لا فرض

كفاية اذ لا يصلح له غيرها

بخلاف الجهاد الذي هو

عبارة عن الرمي بالحجر

والضرب بالسيف فان كل

بلد أو زكي يصلح له لسهولة

أمره وصعوبة ضبط العلوم

فلعل هذا هو معنى كلام

سحنون وأبي بكر

المسألة الثامنة قول

مالك اذا احتلم الغلام ذهب

حيث شاء وليس لأبويه

منعه اه خاص بمجرد

الحضنة فلا ينافي بتجديد

حجر البئر الذي في قول

الامام أبي بكر الطرطوشي

ان أراد سفرًا للتجارة

يرجوه ما يحصل له في

الاقامة فلا يخرج الا

بإذنها وان رجأ أكثر من

ذلك وهو في كفاف وانما

يطالب ذلك تكاتراف هذا لو

الملك في المبيع لصبي كناسموافقين للأصل ولا يلزم محذور البتة اما لو اسقطنا اتفاقه ولم نعتبره لصانع مال المجني عليه وتلف وتعين ضرره وهذا فرق كبير فتأمله (المسألة الثالثة) الطهارة والستارة واستقبال الكعبة في الصلاة فتاوى علماء ثمامتظافرة على أنهم من الواجبات مع ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزأه صلاته اجاعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب فان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعاً لظريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلوات فقبل سبب الوجوب لا وجوب واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزئ عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهده الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع

قال (المسألة الثالثة الطهارة والستارة واستقبال القبلة فتاوى متظافرة على انها من الواجبات مع ان المكلف لو توضأ قبل الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن يجدد فعلاً البتة في هذه الثلاثة أجزأه صلاته اجاعا وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب الى قوله فهذا مخالف لقواعد الشرع) قلت قوله وفعله قبل الوقت لا يوصف بالوجوب ممنوع بل يوصف بالوجوب عنده من يقول انه من الواجب الموسع وقوله فلان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعاً لظريان السبب الذي هو الزوال ونحوه من أوقات الصلاة لقائل أن يقول ليس الوجوب في هذه الامور تبعاً لظريان تلك الاسباب بل يقع تبعاً لظريان العزم على التهيؤ والاستعداد لا يقع الصلاة ووقت ظريان هذا العزم ما بين أقرب حدث يحدث المرء واقبال الصلاة ودليل صحة ذلك الاجماع على اجزاء الطهارة الموقعة قبل الوقت مع تعذر القول باجزاها ليس بواجب عن الواجب ومع لزوم نية الوجوب ولا يلزم على ذلك ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشروط وهذا من العادات بمثابة من يعلم من عادته اضطرابه الى الغداء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغداء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمن المجاور لمن الاغتذاء بل له تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طر وعزمه على الاستعداد وانما صح ذلك لاستواء حصول المصلحة بالاغتناء بالقرب الطبخ والبعد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغداء قال (فقبل سبب الوجوب لا وجوب) قلت ذلك مسلم لكن ليس سبب وجوب الطهارة المعينة هو بعينه سبب وجوب الصلاة المعينة بل العزم على استباحتها تلك الطهارة والاستحالة في مغايرة سبب المشروط سبب الشرط فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها والله أعلم (وقال) واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه الاشكال من قاعدة أخرى وهي ان غير الواجب لا يجزئ عن الواجب وان الواجب لا يخرج عن عهده الا بفعل يفعل لا بغير فعل البتة فهذا مخالف لقواعد الشرع) قلت

أذنا له لئلا يفسدوا لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات نفسه أو أهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتها لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار وكما نمنعه من اذا يتهمنا بمنعهم من اذا يتهمنا فانه لو كان معه طعام ان لم يأكله هلك وان لم يأكله هلكا قامت ضروره عليه اه فالغلام بعد البلوغ مشى في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ربه وهما يتأذيان به فيمنعانه مطلقاً كما يؤكده ذلك ما مر من قول مالك لمن دعا أبوه من السودان ومنعته أمه أطع أباه ولا تعص أمك (المسألة التاسعة) قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن أزواجهن لا يدل الأعلى وجوب أداء حق البنت في الاعفاف والتصون ودفع ضرر موافقة الشهوة

وسد ذرائع الشيطان عنها بالتزويج على الآباء لاعلى اباحة اذاية الآباء بالمخالفة اذ لا يلزم من وجوب الحق عليهم لا بناء جواز اذاية الآباء باستيفاء ذلك الحق الا ترى ان مال كافى المسونة منع من تخليف الاب في حق له وقال ان حلقه كان جرحة في حق الولد **(المسئلة العاشرة)** في بيان الواجب من صلة الرحم قال الشيخ الطرطوشي قال بعض العلماء انما تجب صلة الرحم اذا كان هناك محرمية وهما كل شخصين لو كان أحدهما ذكرا والآخر أنثى لم يقنا كحكا كالأباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجندات وان علوا والاولاد وأولادهم وان سفلوا والاعمام والعلماء **(١٦٦)** والاخوال والخاللات فاما أولاد هؤلاء فليست الصلة بينهم واجبة كجواز المناكحة

بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمرأة وعمتها وخالتها لمبا فيه من قطعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما وترك اذائتهما واجبة ويجوز الجمع بين بنى العم وبنى الخال وان كن يتفايرن ويتقاطعن وما ذاك الا ان صلة الرحم بينهما ليست بواجبة وقد لاحظ أبو حنيفة هذا المعنى في التراجع في الهبة فقال بتحريره بين كل ذى رحم محرم **(فانذنان)** الاولى معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه الصلاة والسلام من سره السعة في الرزق والنسأى الاجل فليصل رحمه وان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا بالوضع الشرعى لا بالاقتضاء العقلى لزيادة النسأى في العمر ولسعة الرزق كما نصب بهذا الوضع الشرعى الايمان سببا في دخول

وعند توجه هذه الاشكالات اضطررت أجوبة الفقهاء واختلفت افكارهم فقال القاضى أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوباً موسعاً قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فيما اجزأ عن الواجب الا واجب وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لامضيها ولا موسعاً وأوقات الصلوات نصها صاحب الشرع أسباباً للوجوب بها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع فهي مستثناة بالاجماع فاندفع السؤال وهذا اليس يجيد فان الاستثناء على خلاف الاصل ولان السلم ان الاجماع

كل ما قاله في ذلك لازم على تقدير لزوم اتحاد سبب وجوب الشرط والمشرط اما على تقدير عدم لزوم ذلك فلا قال (وعند توجه هذه الاشكالات اضطررت أجوبة الفقهاء واختلفت افكارهم فقال القاضى أبو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوباً موسعاً قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتأخيره ويقع على التقديرين واجبا فيما اجزأ عن الواجب الا واجب) * قلت ما قاله الامام أبو بكر صحيح والله أعلم * قال شهاب الدين (وهذا أحسن الاجوبة التي رأيتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد بعد طريان سبب الوجوب اما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة لامضيها ولا موسعاً) * قلت ما قاله مسلم قال (وأوقات الصلوات نصها صاحب الشرع أسباباً للوجوب بها فلا تجب قبلها ولا تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها) * قلت قوله ان الصلوات لا تجب قبل أسبابها مسلم وقوله ان شرائطها ووسائلها لا تجب قبل وجوبها ممنوع وقد سبق تقريره قال (فان القاعدة الشرعية ان وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد) * قلت ان أراد أنه تبع بمعنى أنه لا يسبق وجوب الشرائط وجوب المشروطات فهو محل النزاع وهو ممنوع وان أراد أنه تبع بمعنى أنه لولا وجوب المشروطات ما وجبت الشروط فمسلم ولا يلزم عنه مقصوده قال (ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى اما قبل وجوبه فهو غير معقول هذا ما على هذا الجواب) قلت قوله ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلى ممنوع وقوله اما قبل وجوبه فهو غير معقول قد سبق أنه معقول وذلك عند استواء تقايم الشرط على وقت وجوب المشروط وتأخيره عنه في المصلحة المقصودة من ذلك الشرط قال (وقال غيره هذه الامور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالاجماع الى قوله

منعقد

الجنة والكفر سببا في دخول النار ونصب بالوضع العادى لا بالاقتضاء العقلى الاسباب العادية

من الغناء والتنفيس في الهواء والادوية وجعلها أسباباً في الحياة واذا جعل الله صلة الرحم سبباً لذلك أمكن ان يقال انها تزيد في العمر وتوسع في الرزق حقيقة كما تقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب صلة الرحم سبباً لذلك بادر اليها رغبة في زيادة العمر وسعة الرزق كما يبادر لاستعمال الغداء وتناول الدواء رغبة في الحياة وللإيمان رغبة في الجنان ويفرم من الكفر رغبة من النيران ومن هذا القبيل قولنا الدعاء يزيد في العمر والرزق يدفع الامراض ويؤخر الآجال وغير ذلك مما شاع في الكفر

الدعاء فهو من القدر ولا يحل بشيء من القدر بل ما رتب الله سبحانه مقدورا الأعلى سبب عادي ولو شاء لما ربطه به فأن دفع ما قيل إن المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله تعالى جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد في الازل فتعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن أراد وجوده وعدم كل ممكن أراد بقاءه على العلم الاصلى أو أراد عدمه بعد وجوده لجميع الجائزات وجودا أو عدما فقد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف بقيت الزيادة بعد ذلك بتيسر سبب من الاسباب ولم يحتاج الى الجواب بان ذلك انما هو بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل وأما نفس الاجل والرزق المقدرين فلا (١٦٧) يقبلان الزيادة على ان هذا الجواب

أولاً ضعيف بسبب ان البركة أيضاً من جملة المقدرات فان كان القدر مانعاً من الزيادة فليمنع من البركة في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيها وما نانيا يلزم منه مفسدان احدهما اهم ان البركة خرجت عن القدر لتخرج المحجب بان تعلق القدر مانع خفي لا مانع لا قدر وهذا رديء جدا وتأنيتهما اختلال المعنى الذي قصده رسول

الله صلى الله تعالى عليه وسلم من المبالغة في الحب على صلة الرحم والترغيب فيها اذ عليه تكون الرغبة في صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا لا زيدان وصلت رحمتك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجحد من الوقوع لذلك ما لا يجحد من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوماً واحداً بل يبارك لك في عمرك فقط وبالجملة فالقاعدة ان الله تعالى قدر

منعقد على انها مستثناة بل على انها مجزئة اما الاستثناء فلا نسلمه وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضاً غير جيد بسبب ان تضيق الغرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجحد شيئاً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً ومستقبلاً ولا بأساً صلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور ولا شعور فلا فعل وهذا التضيق يحسم مادة هذا الجواب * فان قلت فلم حنثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه أو لا يدخل داراً وهو فيها على أحد القولين مع انه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلاً هناك كان فعلاً هنا * قلت الايمان يكفي فيها شهادة للعرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنه بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامر أنه طالق طلقت عليه امر أنه مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف وإيجاب والتكليف لا بد فيه

اما الاستثناء فلا نسلمه * قلت ما قاله في رد ذلك القول صحيح والله أعلم قال (وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه الامور هو الواجب وهو لا بد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة الشيء واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي اجزأ عن الواجب وهذا أيضاً غير جيد بسبب ان تضيق الغرض في الثوب والقبلة ونفرضه قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يجحد شيئاً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً ومستقبلاً ولا بأساً صلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط الفعل الشعور به ولا شعور فلا فعل وهذا التضيق يحسم مادة هذا الجواب) قلت على تسليم ان استدانة اللبس والطهارة والاستقبال ليس بفعل حسا لكنه في معنى الفعل حكماً واستدلاله بالغفلة لا دليل له فيه فان الغفلة انما تناقض الفعل الحسي الحقيقي لا الحكمي بدليل صحة الصلاة في حالة الغفلة قال (فان قلت فلم حنثته بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً وهو لا يلبسه أو لا يدخل داراً وهو فيها على أحد القولين مع أنه ليس معه الا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل واذا كان فعلاً هناك كان فعلاً هنا قلت الايمان يكفي فيها شهادة للعرف كان فيها فعل أم لا فقد نحنه بغير فعله بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد أو طار الغراب أو بغير ذلك من الافعال أو بغير فعل البتة كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامر أنه طالق طلقت عليه امر أنه مع أن المستحيل لا فعل له فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فانه باب تكليف وإيجاب والتكليف لا بد فيه

الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سبباً يرتب عليه ويرتبط به ومن جملة الاسباب الاسباب التي جرت عادة الله تعالى بهامان العلوم والجهالات فالجهل سبب عظيم في العالم لقاسم من أمور الدنيا والآخرة وفوات المصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة مثلاً الملك الذي دفع له أعداؤه السم فأكله فمات منه كيداً منهم لما قدر الله تعالى انه يموت به بطله بسبب جهله بتناوله وقد رد ذلك السبب فلو قدر نجاته منه لقد راطل اعلاه عليه فيسلم فيكون سبب سلامته علمه به فليس المقدر على تقدير العلم هو عين المقدر على تقدير الجهل بل ضده ألا ترى ان الرزق الحقير انما يقدره الله تعالى لاهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيمياء وغير ذلك

من أسباب الرزق امام العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الرزق فلانسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير أعني تقدير العلم بنحو الكنوز وعمل الكيمياء أيضا كما نقول ما قدر الله دخول المؤمنين الجنة الاعلى تقدير الايمان ولا نسلم ان الله تعالى قدر لهم مع عدمه الجنة كيف وقد قال تعالى ويفقر ما دون ذلك لمن يشاء وما قدر للكفار النار الاعلى تقدير جهلهم بالله تعالى ولا نسلم انه تعالى قدرها لهم على تقدير علمهم به فظهر ان معنى قوله تعالى حكاية عن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء انه صلى الله تعالى عليه وسلم لو قدر حصول العلم له بعواقب يوم أحد مثلا لكثر عنده من الخير ما لم يكن عنده الآن وما مسه السوء أي المحنة (١٦٨) فيه وقتل حزة وغيره وان دفع قول بعض الفقهاء انه عليه الصلاة

والسلام اذا علم الغيب والذي في الغيب هو الذي قدره الله تعالى له من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو قدر الاطلاع على الغيب لبقى على ما هو فيه من الخير * قلت والظاهر ان المراد بعلم عواقب يوم أحد الذي لم يحصل له صلى الله تعالى عليه وسلم العلم التفصيلي الا الاجالى لحصوله له صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشهد له ما في حياة الحيوان للمدبري انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال قبل خروجه لقتال المشركين بأحداني رأيت في منامي بقرا نذيج فأولتها خيرا ورأيت في ذباب سفي نلما فأولتها هزيمة ورأيت اني أدخلت يدي في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيت ان تقيموا بالمدينة فافعلوا اهـ والظاهر فتأمل ويوضح ذلك ما قاله

من الفعل فاندفع السؤال * والجواب الصحيح عندى أن هذه الامور الثلاثة الطهارة والستارة والاستقبال شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته فان دخل الوقت وهو غير متطهر ولا لابس ولا مستقبل توجه التكليف عليه بهذه الامور وتحصيلها فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصة فاجزأه الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل يخرج على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة

من الفعل فاندفع السؤال * قلت لا يندفع ذلك السؤال بما دفعه به من جهة أن قوله فقد نحنه بغير فعله وان كان صحيحا فانما كان ذلك لان الحالف علق بعينه بفعل الغير أو بالمستحيل كما مثل اما اذا حلف وعلق بعينه بفعل نفسه فلا يخلو أن يقع به ابتداء ذلك للفعل أو يكون ملا بساله من قبل فان وقع منه ابتداء بعد اليمين حنث باتفاق وان كان ملا بساله في حين اليمين حنث على خلاف وجه القول بالحنث أن الاستمرار على الفعل في حكم الفعل ابتداء وجه القول الآخر أنه ليس كالفعل ابتداء والقول الاول اصح والله تعالى أعلم من جهة أن الحالف متمكن من ترك استمرار اللبس قال (والجواب الصحيح عندى أن هذه الامور الثلاثة شروط فهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا ارادته الى قوله فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف) قلت فاذا اجتمع فيها خطاب الوضع مع خطاب التكليف لزم اشتراط فعل المكلف وعلمه و ارادته قال (وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصة فاجزأه الصلاة لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع معه خطاب التكليف) قلت مسلم انه ليس من شرط خطاب الوضع اجتماعه مع خطاب التكليف ولكن الكلام انما وقع في أمور اجتمع فيها الخطأ بان معا وقوله انه اذا دخل الوقت وهو مستصحب لتلك الامور ليس الكلام المفروض في دخول الوقت وهو على تلك الحال وانما الكلام فيما اذا تواضع قبل الوقت هل أوقع واجبا أم لا وهل تلزمه نية الوجوب أم لا وفي ذلك الوقت لا يرتفع خطاب التكليف فلا بد من شروط خطاب التكليف قال (ولا يحتاج الى شيء من تلك التعسفات بل يخرج على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البتة) قلت قد تبين انه لا يصح تخريجه على قاعدة خطاب الوضع لاجتماع الخطابين في

الشيخ أجدر ضا خان البر ياولي في كتابه الدولة المسكية بالمادة الغيبية مما حاصله ان العلم بالغيب غاية على أربعة أقسام * الاول العلم المطلق التفصيلي المشار اليه بقوله تعالى وكان الله بكل شيء عليما وهذا مختص بالله تعالى * والثلاثة الباقية أعني العلم المطلق الاجالى ومطلق العلم الاجالى والتفصيلي بغير مختصات به تعالى * أما المطلق الاجالى فخصوله للعباد بديهي عقلا وضروري دينافانا آمننا انه تعالى بكل شيء عليم ولا حظنا بقولنا كل شيء جميع معلومات الله سبحانه وتعالى فعلمنا حاجيه اعلمنا اجاليا * ومعلوم ان ثبوت العلم المطلق الاجالى ثبوت مطلق العلم الاجالى بل وكذلك التفصيلي منه فاننا آمننا بالقيامة والجنة والنار والله تعالى وبالا مهابات السبع من صفاته عز وجل وكل ذلك غيب وقد علمنا كلا بحججه الممتاز عن غيره فوجب حصول مطلق العلم التفصيلي بالغيوب

لكل مؤمن فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام فالعلم الذي يختص به تعالى ليس العلم الذاتي والعلم المطلق للتفصيل إلى المحيط بجميع المعلومات الالهية بالاستغراق الحقيقي فهما المرادان في آيات النبي والعلم الذي يصح اثباته للعباد هو العلم العطائي ^س واء كان العلم المطلق الاجالى أو مطلق العلم التفصيلي والتمدح انما يقع بهذا فهو والمراد في آيات الاثبات قال تعالى وعلمناه من لدنا علما وقال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما إلى غير ذلك من آيات كثيرة اه المراد فانظر ان شئت ﴿الفائدة الثانية﴾ قال بعضهم حديث أن النبي عليه الصلاة والسلام لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال أمك قال ثم من قال ثم من قال أمك قال ثم من قال أبوك روى ثلاثا وروى مرتين فعلى رواية مرتين يكون (١٦٩) لها ثلاثا البر وعلى رواية ثلاثة يكون لها ثلاثة أربعة اه وهو

باطل اذ الواجب بناء على اختلاف مقادير الانصباء المضمومة اليها كما هو مقتضى العطف بهم ان يكون للام على رواية مرتين أقل من ثلثي البر بكثير كما يجب نقصان الاب عن الثلث وان يكون لها على رواية ثلاثة أقل من ثلاثة أربعة بابعه بكثير كما يجب نقصان الاب عن الربع وذلك ان قول السائل في المرة الاولى من أحق الناس سـ سؤال عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرف انها الرتبة العالية وقوله في المرة الثانية ثم من بصيغة ثم الدالة على تراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق الاول في البر فقال له صاحب الشرع أمك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه المرتبة الثانية أخفض رتبة من الاولى وكذلك

غايته ان يلزم منه أن يجب الوضوء في حالة دون حالة وهذا المنكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الأزمنة وبعض الأشخاص وهذا هو الاصل لانه مخلف للاصل وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع في ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكمن تفصيل قد سككت عنه الدهر الطويل وأجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقلية والنقلية ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطالع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضوع عندي وهو من المشكلات التي يقبل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء

﴿الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية﴾ أما المواقيت الزمانية فهي ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة وقيل عشر من ذي الحجة وأصلها قوله تعالى الحج أشهر معلومات فقوله أشهر صيغة جمع منكر وأقله ثلاثة أو يقال ان الحج ينقضي بالفراغ من الرمي فيكفي عشر من ذي الحجة تخصيصا للصيغة بالواقع وهذا هو مدرك الخلاف وأما ميقات المكان فهو ما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ انه وقت لاهل المدينة هذا الخليفة

تلك الامور قال (غايته ان يلزم منه أن يجب الوضوء في حالة دون حالة وهذا لا منكر فيه فان شأن الشريعة تخصيص الوجوب ببعض الحالات وبعض الأزمنة وبعض الأشخاص وهذا هو الاصل لانه مخالف للاصل) قلت ما قاله مسلم لكن يلزم منه ان الوضوء ليس بواجب الا في الوقت وفيما قبل الوقت عند فعله خاصة فلم ينتج كلامه مقصوده بوجه * قال (وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره ان الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع في ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وكمن تفصيل قد سككت عنه الدهر الطويل واجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده في جميع العلوم العقلية والنقلية ومن اشتغل بالعلوم وكثر تحصيله لها اطالع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضوع عندي وهو من المشكلات التي يقبل تحريرها والجواب عنها من الفضلاء) * قلت ما قاله في ذلك كله صحيح غير انه لا ينتج له مقصوده أولا يلزم أن يكون التفصيل على الوجه الذي ذكره من تلك التفصيلات والله أعلم قال (الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية إلى انتهى قوله

(٢٢ - الفرق - ل) الاجوبة التي بعدها بتلك الرتب المجاب بها ف كما وجب نقصان الرتبة الثانية عن الاولى كذلك يجب نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة عملا بهم الدالة على التراخي والنقصان فيكون نصيب الاب أقل من الثلث بمقدارين على رواية الام مرتين وثلثا بمقادير على رواية الثلاث فتفاوت الرتب متحقق جزئا الا ان ضبط مقداره لم يتيسر حتى الآن فان يتسرك ضبطه فاضبطه وعطف الام بهم في المرتبة الثالثة والثانية على الام نفسها في المرتبة التي قبلت وان خالف في الظاهر القاعدة العربية ان الشيء لا يعطف على نفسه الا ان الام بقيد الرتبة الدنية معطوفة على نفسها بقيد الرتبة العليا والشيء الواحد مع غيره غيره في نفسه فالعطف هنا على حد العطف في قولك زيد ابن وأخ ورفيقه وتاجر وغير ذلك

الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والفرق وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات قسم مالك رحمه الله تعالى التصرفات ثلاثة أقسام * أحدها معاوضة صرفة يقصدها تنمية المال فاقتضت حكمة الشرع ان يجتنب فيها من الفرر والجهالة ما اذا فات المبيع به ضاع المال المبذول في مقابلته الامادة للضرورة اليه عادة وذلك ان الفرر والجهالة كما يؤخذ مما مر ثلاثة أقسام * أحدها ما لا يحصل معه العقود عليه أصلاً * والثاني ما يحصل معه ذلك دنيواً نورا * والثالث ما يحصل معه غالب العقود عليه فيجتنب الاولان ويغتفر الثالث وقسم أبو الوليد الفرر الى ثلاثة أقسام كثير وقليل ووسط وجعل الكثير عبارة عن القسمين الاولين في هذا التقسيم فقال في بداية المجتهد (١٧٠) الفقهاء متفقون على ان الفرر الكثير في المبيعات لا يجوز وان القليل يجوز

ويختلفون في أشياء من أنواع الفرر مثل ما اذا قال له أبيعك أحد هذين الثوبين أو العبدين من صنف واحد وقدر زمه أحدهما أيهما اختار وافتراق قبل الخيار فلتردها بين الفرر القليل والكثير بعضهم كآبي حنيفة والشافعي في خصوص المسئلة المذكورة يلحقها بالفرر الكثير فيمنع صحة البيع المذكور لانهما افتراق على بيع غير معلوم أو بعضهم كمالك في خصوص المسئلة المذكورة أيضا يلحقها بالفرر القليل فيجيز البيع المذكور لانه يحيز الخيار بعد عقد المبيع في الاصناف المستوية لقله الفرر عنده في ذلك فاذا قلنا بالجواز على مذهب مالك فقبض الثوبين المشتري على ان يختار فهلك أحدهما أو أصابه عيب مما يصبه فقليل تكون

ولا الهل الشام الحجة ولا الهل نجد قرن المنازل ولا الهل اليمن يلزم وقال هن لمن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولا الهل العراق ذات عرق فقال مالك رحمه الله يجوز الاحرام بالحج قبل المسكن والزمان غيرانه في الزمان بكرة قبله وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز قبل الزمان فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه والفرق من وجوه لفظية ومعنوية * الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ كقوله عليه السلام تحرر بها التكبير وتحليلها التسليم والشفعة فيما ينقسم فالتحرر ينحصر في التكبير من غير عكس والتحليل ينحصر في التسليم من غير عكس والشفعة منحصرة فيما ينقسم من غير عكس وعلى هذه القاعدة يكون زمان الحج منحصرا في الاشهر لانه المبتدأ فلا يوجد في غيرها وأما الميقات المكناني فيجعل محصورا مبتدأ المحصور افيه لقوله عليه السلام هن لمن ولمن أتى عليهن أي المواقيت للاحرام أهل هذه الجهات بدليل قوله ولمن أتى عليهن فالضمير الاول للمواقيت فهو المبتدأ فيكون هو المحصور والمحصور لا يجب أن يكون محصورا فيه بخلاف الميقات الزماني محصور فيه فلا يوجد الاحرام بدونه وفي المكناني محصور فامكن أن يوجد الاحرام بدونه فهذا فرق جليل من حيث اللفظ فاعتبره الشافعي رحمه الله في المشروعية فلا يوجد الاحرام مشروعا قبل الزماني واعتبره مالك في الحال فلا يوجد قبل الزماني كاملا بل ناقص الفضيلة * الفرق الثاني أن الاحرام قبل الزماني يفرض الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فربما أدى ذلك الى افساد الحج فان من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى

فيحتاج الفريقان الى الفرق بين القاعدتين اما باعتبار الكراهة وعدمها واما باعتبار المنع وعدمه قلت ما قاله في ذلك صحيح ظاهر غير قوله ان مالكا يكره الاحرام قبل الزماني دون المكناني فان المعروف من المذهب الكراهة فيها معافلا يحتاج الى الفرق الاعلى مذهب الشافعي قال (والفرق من وجوه لفظية ومعنوية الفرق الاول من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربية ان المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ الى آخر قوله في هذا الفرق) قلت القاعدة العربية التي ادعاها من انحصار المبتدأ في الخبر مختلف فيها والاصح عدم صحتها وان ذلك من باب المضموم لامن باب المنطوق فيجوز فيه الخلاف الذي في المضموم وما أرى الامامين مالكا والشافعي بذيا عليها والله أعلم قال (الفرق الثاني أن الاحرام قبل الزماني يفرض الى الطول الى آخر ما قاله في هذا الفرق) * قلت كان يمكن أن يكون ما ذكره فرقا

المصيبة بينهما وقيل بل يضمنه كله المشتري الا ان تقوم البينة على هلاكه وقيل يضمن فيما يغلب عليه تنقضي كاشياب ولا يضمن فيما لا يغلب عليه كالعبد وأما أخذ الباقي فقليل يلزم وقيل لا يلزم اه وقال قبل والفرر يوجد في المبيعات من جهة الجهل والجهل على أوجه الوجه الاول الجهل بتعيين العقود عليه أو العقد والوجه الثاني الجهل بوصف الثمن والثمنون المبيع أو بقدره أو بأجله ان كان هنالك أجل والوجه الثالث الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه وهذا راجع الى تعذر التسليم والوجه الرابع الجهل بسلامته أعني بقاءه اه المراد بتغييره قلت ولا شك ان الجهل من حيث هو اما كثير لا يغتفر واما قليل يغتفر واما ترددينهما فيجوز الخلاف في اغتفاره وعدمه * القسم الثاني ما هو احسان صرف لا يقصده تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فاقتضت حكمة الشرع وحسنه على

الاحسان التوسعة فيه بكل طريق بالعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطاعا في المنع من ذلك وسيلة الى تقايله مع انه اذا ذهب له عبده الآتي ولم يجده لا ضرر عليه لانه لم يبدل شيئا وألحق مالك بهذا القسم الخلع نظرا لكون العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد بالمعاوضة بل شأن الطلاق ان يكون بغير شيء كالهبة * القسم الثالث ما لم يكن معاوضة صرفة ولا احسانا صرفا كالنكاح فهو من جهة ان المال فيه ليس مقصودا وانما المقصود منه المودة والالفة والسكون يقتضي ان يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقا ومن جهة ان صاحب الشرع اشترط فيه المال بقوله تعالى أن تدفعوا بأموالكم يقتضي امتناع الجهالة والغرر فيه فلو جرد الشبهين فيه توسط مالك فجوز فيه الغرر القليل نحو عبد من غير تعيين وشورة يثبت لانه يرجع فيه للوسط (١٧١) المتعارف ولم يجز فيه الغرر الكثير

نحو العبد الآتي والبعير الشار دلالة لاضابط له وعم الشافعي المنع من الجهالة في جميع التصرفات ولو كانت احسانا صرفا كالهبة والصدقة والابراء والخلع والصالح الا ان الاحاديث الصحيحة في نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر وعن بيع المجهول لما لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم من مذهب مالك مخالفة نصوص صاحب الشرع بخلاف مذهب الشافعي بل انما وردت في البيع ونحوه كان ما ذهب اليه مالك رحمه الله تعالى فقها جريلا بخلاف ما ذهب اليه الشافعي * قلت والظاهر ان المراد بالغرر القليل المغتفر في النكاح هو ما لا يغتفر في نحو البيع وهو ما يحصل معه العقود عليه دنيا نورا لا ما يغتفر فيه أيضا وهو ما يحصل معه

تقتضي أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك وسيلة الى افساده * الفرق الثالث ان الميقات المكاني يثبت الاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين والميقات الزماني لا يثبت الاحرام بعده باصل الشريعة بل لضرورة فلا يثبت قبله تسوية بين الطرفين وهذا فرق بينهما بأن سويتهما بينهما وهو من الفروق الغريبة.

الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقتضي به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضي به على الالفاظ ولا يخصها *

وذلك ان العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغة وذلك قسمان أحدهما في المفردات نحو الدابة للحمار والغائط للنحو والراوية للزادة ونحو ذلك وثانيهما في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفتن وضابطها أن يكون شأن الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر في العرف تركيبه مع غيره وله مثل أحدها نحو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وكفوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإن التحريم والتحليل انما يحسن اضافتهما لغة للأفعال دون الاعيان فذات الميتة لا يمكن العرف أن يقول هي حرام بما هي ذات بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها كالاكل للميتة والدم ولحم الخنزير والشرب للخمر والاستمتاع للامهات ومن ذكر معهم ومن هذا الباب قوله عليه السلام ألا وان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا والأعراض والأموال لا تحرم بل أفعال تضاف اليها فيكون التقدير ألا وان سفك دماءكم وأكل أموالكم وتلب أعراضكم عليكم حرام وعلى هذا المنوال جميع ما يرد من الأحكام كان أصله أن يضاف الى الأفعال ويركب معها فاذا ركب مع الذوات في العرف وما

في مذهب الشافعي لولائه يقول في القديم ان احرام المحرم من بلده أفضل استدلالا بقوله ^{عليه السلام} من تمام الحج والعمرة أن تحرم بهما من ديرة أهلك وقال في الجديد بكرة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه وعلى تقدير عدم تأويله لاحاجة الى الفرق الا فيما بين الكراهة والمنع ان لم تحمل الكراهة عليه قال (الفرق الثالث ان الميقات المكاني يثبت لاحرام بعده فيثبت قبله تسوية بين الطرفين الخ) قلت هذا الفرق ضعيف جدا وقد تبين ان مالكا لا يحتاج الى فرق والشافعي كذلك والله أعلم قال (الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقتضي به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضي به على الالفاظ ولا يخصها الى قوله

غالب العقود عليه فافهم والله أعلم الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة يثبت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك * اعلم ان المشترك في النهي نظير المشترك في النفي فكما يلزم من نفي المشترك نفي جميع أفراد القول أو باب المعقول يلزم من نفي الاعم نفي الاخص كذلك يلزم من النهي عن المشترك ان لا يدخل فرد من أفراد الوجود البتة لأنه لو دخل فرد لدخل هو في ضمنه فان معنى النهي الامر باعدام هذه الحقيقة وان لا تدخل في الوجود البتة وان الامر باجراء حكم في المشترك نظير ثبوت الحكم فيه فكما ان الأمر امر بعتق رقبة أو اخراج شاة من أربعين يقتضي عتق شخص منهم واخراج شاة مبهمتين الأربعين وان كانت ضرورة فعل المكلف لما أمر به تعيينه اذا لم يمكن الأمر بنفس الحقيقة الكلية الاعلى سبيل تكليف ما لا يطاق وكيف يسوغ ذلك ومن ضرورة الحقيقة

الكلمة ان لا وجود لها في غير الاذهان عند محققى المثبتين لها كذلك قولك انسان في الدار يعني في صدقة فرد واحد منهم فيه لانه معنى كان ذلك الفرد فيه كان مطلق الانسان فيه وه طلق الحيوان وجميع أجناسه وفصوله تحصل مطلقا فيه فالمشترك في النهى عبارة عن الماهية المطلقة والماهية بشرط لاشئ والعام المعرف عند الاصوليين باللفظ الدال على الماهية المتحققة في جميع الافراد من حيث تحققها في جميعها والكل المعرف عند ارباب المعقول بما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه كالرقبة بالنسبة الى افراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات والانسان بالنسبة الى أشخاصه وكذلك النكرة في نحو قولهم ثمرة خير من جرادة وهو القليل في استعمال النكرة والمشارك في ثبوت الحكم عبارة (١٧٢) عن مطلق الماهية والماهية لا بشرط شئ ومطلق المعرف عند الاصوليين بالواحد

المبهم كالنكرة في نحو قول القائل اشترئوا بابر يد فردا مبهما من الاشخاص التي فيها حقيقة الثوب وهو الاستعمال الكثير في النكرة فالفرق بينهما هو عين الفرق المار بين الماهية المطلقة ومطلق الماهية وعين ما فرق به الاصوليون بين العام والمطلق قال العلامة الانبائي على بيان الصبان فعموم العام شمول بخلاف عموم المطلق نحو رجل وأسد وانسان فانه بدلى حتى اذا دخلت عليه أداة النفي أو الالاستغراقية صار عاما فليس ماصدق المطلق والعام واحدا كانوا هم بل ماصدق الاول ألفاظ عمومها بدلى وما صدق الثاني ألفاظ عمومها شمولي قال الزركشي في البحر المحيط في مسح العام العموم يقع على مسمى عموم الشمول وهو المقصود هنا وعلى عموم الصلاحية

يبنى يستعمل في العرف الامع الذوات فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعا في العرف للتعبير به عن تحريم الافعال المضافة لتلك الذوات وليس كل الافعال بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات كما تقدم تفصيله وتحصيله وتانيها أفعال ليست باحكام كقولهم في العرف أكلت رأسا وأكل رأسا فلا يكادون ينطقون بلفظ الاكل كيفما كان وتصرف الامع رؤوس الانعام دون جميع الرؤوس بخلاف رأيت وما تصرف منه يركبونه مع رؤوس الانعام وغيره فاذا قالوا رأيت رأسا احتمل ذلك جميع الرؤوس بخلاف لفظ الاكل ومن هذا الباب قتل زيد عمر اهو في اللغة موضوع لاذهاب الحياة ثم هو اليوم في اقليم مصر موضوع للضرب خاصة فيقولون قتله الامير بالمقارع قتلا جيدا ولا يريدون الاضربه فهو من باب المتقولات العرفية والالواضع العرفية هي الطارئة على اللغة وأمكن في هذا المثال أن يقال انه ليس من هذا الباب بل المجاز ههنا في مفرد لامركب وهو لفظ قتل صار وحده مجازا في ضرب وأما التركيب فهو على موضوعه اللغوي وهذا هو الصحيح في هذا المثال ومن هذا الباب قولهم فلان يعصر الخمر مع ان الخمر لا تعصر بل صار هذا التركيب موضوعا لعصر العنب ومقتضى اللغة أن لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر لكن أهل العرف لا يقصدون هذا المضاف بل يعبرون بهذا المركب عن عصر العنب كما يعبرون بتحريم الميتة عن تحريم أكلها فهذا مجاز في التركيب بالنسبة الى اللغة حقيقة عرفية منقولة للعنى الخاص ومن هذا الباب قول أهل العرف قتل فلان قتيلا وطحن وهذا كلام صحيح في العرف وفي اللغة لا يصح لان القتل لا يقتل وانما يقتل الحي والدقيق لا يطحن وانما يطحن القمح فعلى رأى أهل اللغة يصح بمضاف محذوف تقديره طحن قمح دقيق كما قررناه في عنب خروقتل جسد قتيل ويريدون بالجسد الجسد الحي وأما أهل العرف فلا يعرجون على هذه المضافات ولا تخطر ببالهم بل صار هذا اللفظ المركب موزوعا عنهم لقتل الحي وطحن القمح وعلى هذا المنوال فاعتبر الحقائق العرفية في المفردات والمركبات واعتبر اللفظ هل انتقل في العرف أم لا مفردا أو مركبا وبذلك يعرف المجاز في التركيب والافراد فكل لفظ مفردا تنقل في العرف لغیر مسماه وصار يفهم منه غير مسماه بغير قرينة بالنسبة الى الجار باقليم مصر فهو مجاز مفرد ومنقول عر في المفردات وكل لفظ كان شأنه أن يركب مع لفظ فصار يركب مع غيره ولورب أولالكان منكرا وهو الآن غير منكرا فهو منقول عر في المركبات ومجاز في المركبات ويكون المجاز فيه وقع في التركيب دون الافراد وقد يجتمع

المجاز

ويقال له عموم البديل وهو في المطلق وتسميته عاما باعتبار ان موارده غير منحصرة لانه في نفسه

عام اه يعني ان تسميته عاما باعتبار ان أفراده التي يستعمل في كل فرد منها على البديل غير منحصرة والافه وليس من العام اذا اعتبر في العام كما يعلم من تعريفه العموم الشئ على بحيث يتناول اللفظ جميع الافراد دفعة وهذا غير متحقق في المطلق وقد صرح غيره بأن الشمولي هو معنى العموم فتدبه اه بلفظه في هذا قال قبل هذا مسامرة لغيره والتحقيق ان دلالة العام كعبيدي على كل فرد من أفراده من حيث كونه فردا أى كدلالة نحو عبيدي على ثلاثة غير معينين تضمينية اذا المقصود بالافراد الابعاض فكل فرد منها جزء يدل عليه اللفظ في حال الحكم عليه من حيث انه جزء اه لكنه تعقبه بقوله مع كون المقصود الحكم على كل فرد لاعلى المجموع كما حققناه فيما علقناه

على شرح جمع الجوامع اه يعنى ومتضمن كون المقصود الحكم على كل فران تكون دلالة لفظ العام كـ مـ يدى على الفرد كـ ثلاثة غير معينين فى حال الحكم عليه من حيث تحقق الحقيقة فيه مطابقة وعلى واحد غير معين تضمنية واما على ثلاثة معينين أو واحد معين فخرجة عن أنواع الدلالة اللفظية الوضعية ما لم تلاحظ علاقة وقرينة والا كان مجازا الحقيقة اتفاقا ولا تكون دلالة لفظ العام على فرد المذكور فى حال الحكم عليه من حيث أنه جزء تضمنية كما قيل اذا كان المقصود الحكم على المجموع وليس كذلك * قلت وعليه فالفرق بين العام يدل على فرد غير المعين مطابقة والمطلق يدل على الفرد المبهم مطابقة أيضا هو ان العام يدل على فرد المذكور مطابقة من حيث تحقق الموضوع له الذى هو الحقيقة الكلية فيه لا من حيث انه (١٧٣) نفس الموضوع له والمطلق يدل على

الفرد المبهم مطابقة من حيث انه نفس الموضوع له لا من حيث تحقق الموضوع له فيه فافهم ثم اعلم ان القائل لغلامه اذا قال ان زمتك النهى أو النسبى واقع فى الداران أراد بالالف واللام فى النهى والنسبى العهد فى الشخص أى فى نهى معين ونفى معين لزم ان يكون المشترك المنهى عنه أو المنفى عنه وهو المدلول التزاما معينا وان أراد بها فهما العهد فى الجنس أى فى نهى غير معين ونفى غير معين فلا بد ان يكون المدلول الالتزامى وهو المشترك المنهى عنه أو المنفى عنه كذلك أى غير معين لانه ان لم يكن كذلك كان معينا واذا كان معينا لزم مثل ذلك فى المتعلق به وهو النهى أو النسبى وقد فرض غير معين وان أراد بها فهما العموم فلا بد من

المجاز فى التركيب والافراد فهى ثلاثة أقسام مجاز مفرد فقط كالاسد للرجل الشجاع ، مجاز مركب فقط نحو قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال استعمل فى السؤال ولفظ القرية استعمل فى القرية ولكن تركيب السؤال مع القرية مجاز فى التركيب لان شأنه أن يركب مع أهلها وهذا مجاز فى التركيب ولم يصل الى حد النقل بخلاف يعصر الحجر ويطحن الدقيق فانهما وصلا الى حد النقل العرفى ومثال اجتماعهما معا قولك أرأى الخبز وأشبعنى الماء فانك تستعمل أرأى فى الشبع والتشبع أرأى فيقع المجاز فى الافراد وتجعل فاعل أرأى الخبز وهو خلاف أصل اللغة وفاعل الشبع الماء وهو خلاف أصل اللغة فهذان المثالان جمعان بين المجاز فى الافراد والتركيب دون النقل العرفى اذا ظهر لك ان العرف كما ينقل اهل اللفظ المفرد فينقلون ايضا اللفظ المركب فمثل هذا النقل العرفى يقدم على موضوع اللغة لانه ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية واما العرف الفعلى فعنا ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلى وكذلك لفظ الخبز يصدق لغة على خبز القول والحصى والبر وغير ذلك غير ان أهل العرف انما يستعملون الاخير فى أغذيتهم دون الاولين فوقوع الفعل فى نوع دون نوع لا يخل بوضع اللفظ للجنس كله فان ترك مسمى لفظ لم يباشر لا يخل بوضع اللفظ له فان لم يباشر الياقوت ولم يخل ذلك بوضع لفظ الياقوت له نعم لو كثر استعمال الياقوت فى نوع آخر من الاحجار حتى صار لا يفهم الا ذلك الحجر دون الياقوت لأخل ذلك بوضع لفظ الياقوت للياقوت وكان ذلك نسخا لفظ الياقوت عن مسماه الاول فهذا المثال يوضح لك أن ترك مباشرة المسميات لا يخل بالوضع وغلبة استعمال لفظ المسمى فى غيره يخل فهذا هو تحرير العرف القولى وتحرير العرف الفعلى وتحرير العرف القولى يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصا وتقييدا وأبطلا وان العرف الفعلى لا يؤثر فى اللفظ اللغوى تخصيصا ولا تقييدا ولا

فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية * قلت جميع ما قاله فى ذلك ظاهر قال (واما العرف الفعلى فعنا ان يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال اهل العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من الثياب الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلى الى قوله

العموم فى المتعلق ولا فرق بين مدلول المشتراط مطابقة فى النهى والنفى ومتلوه التزاما فهما وكذلك اذا حلف بالطلاق وحث بان قال على الطلاق أو الطلاق يلزمنى أو ما أشبه ذلك وله أربع وجات فاذا جعلت الالف واللام فى الطلاق بحسب اللغة للعهد فى الجنس كان الطلاق مطلقا فى افراد مطابقة فيلزم ان يكون مطلقا فى الزوجات التزاما أو للعموم كان الطلاق عاميا فى افراد مطابقة فيلزم ان يكون عاميا فى الزوجات وفى أنواع الطلاق من الثلاث وغيرها التزاما لانه لا عموم فى افراد الطلاق بحسب عرف الفقهاء والناس ولم أعلم أحدا ألزمه غير طلاقة اذا لم تكن له نية ولا شك هل طلق واحدة أو ثلاثا فكان ينبغى ان لا يعيهم الطلاق اذا لم يكن له نية بل يخير فى التعيين أو يقرع بينهما لثلاث يلزم الترجيح من غير مرجع لان بعضهم ليس أولى من البعض الآخر الا ان مالكا والشافعى وجاعة من العاصم قالوا بعموم الطلاق فيهن احتياطا

لزوج وصوناهما عن موافقة الزنا فان الطلاق قد ثبت بقوله على الطلاق أو ما شبه ذلك و وقع الشك والاحتمال في عموم محله أو خصوصه
 فحمل على العموم فيها احتياطاً كما فيما اذا طلق وشك هل واحدة أو ثلاثاً يحمل على الثلاث بخلاف ما اذا شك في أصل الطلاق فإنه لا يلزمه
 شيء استصحاباً لأصل العصمة كما هو ولا يلزم الشافعية ان يخبروه اذا قال يلزمني الطلاق وان خبروه في احدا كن طالق لان التخيير في قوله
 احدا كن طالق بين تعليقه الطلاق بواحدة اما حيث لم يعلق الطلاق بواحدة فليس التخيير بالبين فان نوى بالطلاق بعضهن ذاهل عن
 البعض الآخر لم يلزمه الطلاق الا في البعض الذي نواه به وحده كما انه لا يلزمه الحث فيما عدا ما نواه اذا أتى بصيغة عموم نحو لا أنيس ثوباً بالان
 النية أول معتبر في الخالف كما سيأتي (١٧٤) بيانه هذا هو التحقيق فاحفظه ﴿ وصل ﴾ في تحقيق فقه هذا

الفرق بأربع مسائل

﴿ المسألة الاولى ﴾ قوله تعالى فتحرر برقبة من قبل ان يتماسأ ثبت الوجوب في رقبة واحدة غير معينة فلا يعم بل تكفي رقبة واحدة بالنص وبذلك وقع الاجماع تبعاً للنص

﴿ المسألة الثانية ﴾ لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير لان تعليق الحكم بالاعم يلزم منه تعليقه بالاخص من غير عكس

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اذا قال لفسائه احدا كن طالق حرم من عليه كلهن بالطلاق عند مالك رحمه الله تعالى وان كان أحداً الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضي العموم والكلام عند عدم النية فيلزم عليه ثبوت الحكم بغير مقتض وهو خلاف الاجماع نظراً

ابطالاً لعدم معارضة الفعل وعدمه لوضع اللغة ومعارضة غلبة استعمال اللفظ في العرف للوضع اللغوي وقد حكى جماعة من العلماء الاجماع في ان العرف للفعل لا يؤثر بخلاف العرف القولي ورأيت المازري في شرح البرهان حاول الاجماع في ذلك ونقل عن بعض الناس انه نقل خلافاً في ذلك ونقل مثلاً عنه وفي ذلك نظر وقد نقلتها في شرح المحصول و بينت معناها وانه ليس خلافاً في اعتبار العرف للفعل بل لذلك . هني آخر والظاهر حصول الاجماع فيه ولم أر أحداً جزم بحصول الخلاف فيه بل رأى كلاماً للبعض الناس أوجب شكاً وتردداً وهو محتمل للتأويل فلا تناقض بين نقل الاجماع في المسألة وبين هذه المثل المشار إليها وناوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل ﴿ المسألة الاولى ﴾ اذا فرضنا ملكاً أعجمياً يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فحلف لا يلبس ثوباً ولا يأكل خبزاً وكان حلفه بهذه الالفاظ العربية التي لم تجر عادة باستعمالها وعادته في غذائه لا يأكل خبزاً ولا يلبس الا ثياب القطن فان انحنته باى ثوب لبسه وباى خبز أكله سواء كان من معتاده في فعله أم لا وهذا اذا لم تجر له عادة باستعمال اللغة العربية لانه لو كانت عاداته استعمال اللغة العربية لكان طولاً بانه يقول أكلت خبزاً واتقونى بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على المائدة قليل ونحو ذلك ولا يريد في هذا النطق كله الا خبز الشعير الذي جرت عادته به فيصير له في لفظ الخبز عرف قولي ناسخ لغة فلا تحنثه بغير خبز

فلا تناقض بين نقل الاجماع في المسألة وبين هذه المثل المشار إليها ﴿ قلت ما قاله من أن العرف الفعلي لا يؤثر في وضع اللفظ للجنس كله صحيح غير ان ما أراد بناءه على ذلك من أن من حلف لا يلبس ثوباً وعادته لبس ثوب الكتان دون غيره بحيث يحث بلبس غير الكتان ليس بمسلم له على ما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى قال (وأنا أوضح هذا الفرق بينهما بذكر أربع مسائل المسألة الاولى اذا فرضنا ملكاً أعجمياً يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية غير انه لا يتكلم بها لثقلها عليه فحلف لا يلبس ثوباً ولا يأكل خبزاً وكان حلفه بهذه الالفاظ العربية التي لم تجر عادة باستعمالها وعادته في غذائه لا يأكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فان انحنته باى ثوب لبسه وباى خبز أكله سواء كان من معتاده في فعله اولا الى آخر المسألة) قلت لانسلم له تحنثه بل لقائل ان يقول اقتضاه على اكل خبز الشعير ولبس ثياب القطن مقيداً لمطلق لفظه ويكون ذلك من قبيل بساط الحلال فان الايمان انما يعتبر بالنية ثم ببساط الحال فاذا عدا محنثاً تعتبر بالعرف ثم باللغة ان عدم العرف

الشعير
 للاحتياط للفروج كما أجاب به الاكابر ودليل مشروعية هذا الاحتياط كل دليل دل على وجوب توقي الشبهات ولا يتم جواب الاصل ببنائه على ثلاث قواعد * الاولى ان مفهوم أحد الامور قد تكرر مشترك بينها لصديقه على كل واحد منها والصادق على عدد أو أفراد مشترك فيه بين الافراد * الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح لا باحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق محرم * الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب لانه وان كان كل من القاعدة الثانية والثالثة صحيحاً الا ان القاعدة الاولى غير صحيحة اذ ليس أخطأ الامور وهو القدر المشترك بل هو واحد غير معين منها ولذلك صدق على كل واحد منها لانه الحقيقة الكلية حتى يحصل المقصود بقوله والصادق على عدد أو أفراد مشترك

فيه بين تلك الافراد فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال مالك اذا اُعتق أحد عبده له ان يختار واحدا منهم فيعينه للعق بظرا لكون
أحد الامور عبارة عن واحد غير معين منها فلا يقتضي العموم كما تقدم والاجماع على ان حكم العموم لا يثبت الا بنبوت مقتضيه ولم ينظر هنا
للاحتياط للفروج مع ان الحق انه لا فرق بين العتق والطلاق لانا وان سلمنا ان الطلاق تحريم للوطء وقد ثبت له البغضة التي لا تصدق الا
مع النهي دون الامر بقوله عليه الصلاة والسلام أبغض الحلال الى الله الطلاق وان العتق قرينة في جميع الاعصار والامم الا ان كون العتق
قرينة لا يمنع ان يكون تحريم للوطء وأخذ المنافع بطريق القهر والاستيلاء على اننا لنسلم ان البغضة في الحديث لا تصدق الا مع النهي
حتى يتم الاستدلال بالحديث على ان الطلاق منهي عنه لا مأمو ر به بخلاف (١٧٥) العتق لان النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم قد صرح باباحة
الطلاق فكيف يكون محرما
أو مكرها وحينئذ فتصدق
البغضة مع الامر وتحمل في
حق الله تعالى على مرجوحية
الامر الذي علق به البغضة
وأما دعوى ان الطلاق
تحريم ويلزمه وجوب
الترك والعتق قرينة ويلزمه
التحريم والاحكام انما
تثبت للالفاظ بناء على
ما تقتضيه مطابقة دون
ما تقتضيه التزاما ألا ترى ان
كل أمر يلزمه النهي عن
تركه ومع ذلك لا يقال فيه
هو للتحريم بناء على
النهي وان كل نهى يلزمه
الامر بتركه ومع ذلك لا يقال
فيه هو للوجوب بناء على
الامر فلا تعتبر الوازم وانما
تعتبر الحقائق من حيث
هي فدفعه بأن للطلاق
بنفسه ليس بتحريم لان
التحريم انما هو المؤبد
اما غير المؤبد فلا وانما هو
حل لعقد النكاح وحل

الشعير وكذلك القول في ثوب القطن بخلاف اذا كان لا ينطق بلفظ الخبز والثوب الاعلى الندرة فانه
لا يكون له في الالفاظ اللغوية عرف مخصص يقدم على اللغة فيبحث بعموم المسميات اللغوية من
غير تخصيص ولا تقييد فتأمل ذلك ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا حلف لاياً كل رؤوسا بحث بجميع
الرؤوس عند ابن القاسم ولا بحث الا برؤوس الانعام عند أشهب والقولان مبنيان على ان أهل العرف
قد نقلوا هذا اللفظ المركب اكل رؤوسا كل رؤوس الانعام دون غيرها بسبب كثرة استعمالهم
لذلك المركب في هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس فهذا مدرك أشهب فيقدم النقل العرفي
على الوضع اللغوي وابن القاسم يسلم استعمال أهل العرف لذلك ولكن لم يصل الاستعمال عنده الى
هذه الغاية الموجبة للنقل فان الغلبة قد تقصر عن النقل ألا ترى ان أهل العرف يستعملون لفظ الاسد
في الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم منه الرجل الشجاع الا بقرينة
وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة وغيره هو المفتقر الى القرينة فهذا
هو مدرك القولين فاتفق أشهب وابن القاسم على ان النقل العرفي مقدم على اللغة اذا وجدوا اختلاف في
وجوده هنا فالكلام بينهما في تحقيق المساط ولوقال القائل رأيت رأسا لم تختلف الناس ان اللفظ لا
يختص برؤوس الانعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى راسا لغة بسبب ان هذا التركيب الذي هو راس
راسا لم يكثر استعماله في نوع معين من الرؤوس دون غيره حتى صار مقولا بخلاف اكل راسا فيقر
اللفظ على مسماء اللغوي من غير معارض ولا نسخ وكذلك خلق الله راسا وسقطت ووقعت راس
وهذه راس وفي البيت راس جميع هذه التراكيب ونحوها لم يقع فيها نقل عرفي بخلاف قوله اكل
رأسا ونحوه من صيغ الاكل فان أهل العرف كثر استعمالهم له حتى صار الى حيز النقل فقدم
على اللغة عند من ثبت عنده النقل فتأمل هذه المسئلة فكثير من الشراح والفقهاء اذا مر بهذه المسئلة
يقول فيها لا يبحث برؤوس الانعام لان عادة الناس يأكلون رؤوس الانعام دون غيرها ولا تجدد
في الكتب الموضوعات للشرح غير هذه العبارة وهي باطلة لانهم يشير ون الى العرف الفعلي المنفي
بالاجماع وانما المدرك العرف القولي على ما تقدم تحريره

قال ﴿ المسئلة الثانية اذا حلف لاياً كل رؤوسا يبحث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ولا يبحث الا
برؤوس الانعام عند أشهب الى آخر المسئلة ﴾ قلت جميع ما قاله في هذه المسئلة صحيح غير قوله ولا نجد
في الكتب الموضوعات للشرح غير هذه العبارة وهي باطلة فانه غير مسلم لما سبق من أن الاقتصار على
بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط والله أعلم

عقد النكاح يستلزم صيرة الزوجة أجنبية وصيرورتها أجنبية يستلزم تحريمها كما كان العتق رفع للملك عن المملوكة ورفع الملك يبرها
أجنبية مالكة لنفسها ويستلزم ذلك تحريمها فلا فرق ﴿ قلت نعم فديقال الوجه في نظر مالك في الطلاق للاحتياط للفروج وان لزمه
مخالفة الاجماع وفي العتق لما اقتضاه الاجماع وان لزمه مخالفة الاحتياط للفروج هو ان استلزام الطلاق للتحريم بخصوص الوطء مطرد
اذ لا يكون غير مستلزم له بخلاف العتق فافهم والله أعلم ﴿ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب
الوضع ﴾ اعلم ان الافعال الواقعة في الوجود المقتضية لامور شرعية لاجلها أو توضع فتقتضيها الى الجلة ضربان ﴿ أحدهما خارج
عن مقدور المكلف وهذا قد يكون سببا كالاضرار في اباحة الميتة وخوف العنت في اباحة نكاح الاماء والسلس في اسقاط وجوب

الوضوء لكل صلاة مع وجود الخار ج. ز. والشمس أو غروبها أو طلوع الفجر في إيجاب تلك الصلوات وما أشبه ذلك وقد يكون شرطاً كالحول في إيجاب الزكاة والبلوغ في التكليف مطلقاً والقدرة على التسليم في صحة البيع والرشد في دفع مال اليتيم إليه وإرسال الرسل في الثواب والعقاب وما أشبه ذلك وقد يكون مانعاً كالحيض من الوطء والطلاق والظروف باليت ووجوب الصلوات وأداء الصيام والجنون من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات وما أشبه ذلك * الضرب الثاني ما لا يكون خارجاً عن مقدور المكلف وله نظران نظراً من جهة دخوله تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهياً عنه أو مأذوناً فيه لاقتضائه لأصل أو المفساد جلباً أو دفعاً كالبيع والشراء لا تتفادى والنكاح للزنى والاعتقاد للطاعة (١٧٦) الحول الفوز وما أشبه ذلك وهو بين ونظر من جهة دخوله تحت خطاب

المسألة الثالثة * إذا حلف بإيمان المسلمين نلزمه فحنت ففسه ورفتاوى الاصحاب على انه يلزمه كفارة يمين وعقوبة رقة ان كان عنده وان كثروا وصوم شهرين متتابعين والمشي الى يد الله في حج أو عمرة وطلاق امرأته واختلافها واحد أو ثلاث والتصدق بثلث المال ولم يلزمه اعتكاف عشرة أيام ولا المشي الى مسجد المدينة ولا ليت المقدس ولا الرابطة في الثغور والاسلامية ولا زينة اليتامى ولا كسوة العرايا ولا اطعام الجياع ولا شيا من القربات غير ما تقدم ذكره وسبب ذلك انهم لاحظوا ما غلب الحلف به في العرف وما يجعل يميناً في العادة فالزوم اياه لانه المسمى العرف في يقدم على المسمى اللغوي ويختص حلفه بهذه المذكورات دون غيرها لانها المشتهرة ولفظ الحلف والإيمان انما يستعمل فيها دون غيرها وليس المبرك ان عادتهم يفعلون مسمياتها وانهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من الافعال بل لغلبة استعمال الالفاظ في هذه المعاني دون غيرها ولاجل ذلك صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المبرك الحلف اللفظي دون العرف الفعلي فهم اذا هم مذكرون هذه المسألة على التحريم والتحقيق وعلى هذا الاتفاق في وقت آخر اشتها حلفهم ونذرهم للاعتكاف والرباط واطعام الجياع وكسوة العرايا وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف اذا حث الاعتكاف وما ذكر معه دون ما هو مذكور قبله لان الاحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها اذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الاعراض في البياعات ونحو ذلك فلو تغيرت العادة في النقد والسكة الى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الاطلاق على السكة التي تجددت العادة بهادون ما قبلها وكذلك اذا كان الشيء عيباً في الثياب في عادية رد دنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبباً باموجب الزيادة الثمن لم ترد به وهذا القانون تعتبر جميع الاحكام المترتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا وعلى هذا التحريم يظهر ان عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلا تكاد تجد احداً يصبر بحلف به فلا ينبغي القيا به وعادتهم يقولون عبيد حر وامرأتى طالق وعلى المشي الى مكتة ومالى صدقة ان لم أفعل كذا فنلزم هذه الامور وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الايام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك بل اذا جاءك رجل من غير اهل اقليمك يستفتيك لا تجره

قال المسألة الثالثة * إذا حلف بإيمان المسلمين نلزمه فحنت الى منتهى قوله

الوضع اما لكونه سبباً كالنكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع والذكاة سبباً لحلية الاتفاد بالاكل والسفر سبباً في اباحة القصر والفطر والقتل والجرح سبباً للقباص والزنا وشرب الخمر والسرقه والقذف أسباباً بالحصول تلك العقوبات وما أشبه ذلك واما لكونه شرطاً كالنكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً والاحصان شرطاً في رجم الزاني والطهارة شرطاً في صحة الصلاة والنية شرطاً في صحة العبادات وما أشبه ذلك واما لكونه مانعاً كنكاح الاخت مانعاً عن نكاح الاخرى ونكاح المرأة ما ناعمن نكاح عمتها وخالتها والايمان مانعاً عن القصاص للكافر والكفر

مانعاً عن قبول الطاعات وما أشبه ذلك وهذه الثلاثة وان اجتمعت في نحو النكاح لكان للحكم واحد بل انما هو سبب الحكم وشرط لآخر ومانع لآخر كما علمت اذا لا يصح اجتماعها ولا اثنين منها على الحكم الواحد كما لا يصح ذلك في احكام خطاب التكليف لان ذلك من التدافع اهـ ملخصاً من الموقوفات للشاطبي ويضبط خطاب التكليف بأمور ثلاثة * أحدها انه في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة الوجوب والتحريم والتدب والكراهة والاباحة قيل والاصل في لفظة التكليف لكونها مشتقة من الكلفة ان لا تطلق الا على التحريم والوجوب اذا لا توجد الكلفة الا فيهما لاجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب والمكلف بالنسبة لما عداها في سعة لعدم المؤاخذه فلا كلفة لانهم توسعوا في اطلاق اللفظ على الجميع تغليبا أو لكونها لا تتعلق الا بفعل المكلف

في حاشية الأمير على عبد السلام ما حاصله ان التكليف اما ان يفسر بالزام فافيه كلفة فلا يشمل الذنب والكرهه واما ان يفسر بالطلب بشملهما وعلى الاول يظهر مارجحه المالكية من تعلق الذنب والكرهه بالصبي كأمرة بالصلاة لسبع من الشارع بناء على ان الامر بالامر أمر وأما الاباحة فليست تكليفا عليهما وعدها في أحكام التكليف اما انه تغليب أو ان معناه انها لا تتعلق بالايمالكف لما صرح به أصول الفقه من ان أفعال الصبي ونحوه كالبهايم مهمة ولا يقال انها مباحة وتقريبه ان معنى مباحة لاثم في فعلها ولا في تركها ولا يبنى الشيء لاحيث يصح نبوته قال ولا يعول على ظاهر ما نقل عن أبي منصور الرماتريدي والحنفية من أن الصبي مكلف بالايمان بالله وانهم جلاو رفع لهم عنه على غير الايمان من الشرعيات وذلك لان جهو رأيهم العلم على نجا (١٧٧) الصبيان مطلقا وهم في الجنة ولو

أولاد الكفار نعم ان أرادوا ما قاله أصحابنا المالكية ردة الصبي وإيمانه معتبران بمعنى اجراء الاحكام الدينية التي تسبب عنهما كبطلان ذبحه ونكاحه وصحتها رجع لخطاب الوضع من حيث السبب والمانع وهو لا يتقيد بالمكلف الا انه لا يعاقب في الآخرة ولا يقتل قبل البلوغ اه وقد قدمنا تبعا لابن الشاطن التكليف بعينه مشقة لانه منع الانسان من الاسترسال مع دواعي نفسه وهو أمر نسبي وبهذا الاعتبار سمي تكليفا وهذا المعنى موجود في جميع أحكامه حتى الاباحة ويوضح هذا ما قاله الشاطبي في الموافقات من أن القاعدة المقررة ان الشرائع انما جى بها المصالح العبادا فالامر والنهي والتخيير جميعا راجعة الى حظ المكلف ومصالحه لان الله تعالى غنى

على عرف بلدك واساله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجود على المنقولات أبدأ ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تنخرج ايمان الطلاق والعناق وصيغ الصرائح والكنيات فقد يصير الصريح كناية يفتقر الى النية وقد نصير الكناية صريحا مستغنية عن النية وأعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين فجمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ان قلنا ان لفظ اليمين حقيقة في الجميع أو الجمع بين المجاز والحقيقة وهي مسألة تختلف فيها بين العلماء هل تجوز أم لا أعني هل يكون ذلك كلاما غير ييا أم لا والمنقول عن مالك والشافعي وجاعة من العلماء جواز ذلك فهذه القاعدة لا بد من ملاحظتها في هذه المسألة أيضا ﴿المسألة الرابعة﴾ اذا قال ايمان البيعة تلزمى فنخرج ما يلزمه على هذه القاعدة وما جرت به العادة في الخلاف عند الملوك المعاصرة اذا لم تكن له نية فأي شيء جرت به عادة ملوك الوقت في التحليف به في بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس بحيث صار عرفا ومنقولا متبادرا للذهن من غير

وقد نصير الكناية صريحا مستغنية عن النية) قلت ما قاله في ذلك صحيح من جهة ان لفظ الايمان لا بد ان تجرى على عادة الخالف أو أهل بلده تسميته يميناً والله أعلم قال (واعلم ان في هذه المسألة غورا آخر وهو ان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم ان أهل العرف يستعملونه في النذر أيضا وهو ليس قسما بل اطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوي أو بطريق الاشتراك وعلى التقديرين فجمع الاصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الامور التي جرت عاداتها تنذر كالصوم ونحوه والطلاق الذي ليس هو قسما ولا نذرا يقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه الى آخر المسألة) قلت لقائل ان يقول ليس في ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ولا الجمع بين الحقيقة والمجاز بل صارت تلك الامور كلها تسمى في العرف ايمانا وان كان الاصل في اللغة ما ذكر والله أعلم قال (المسألة الرابعة) اذا قال ايمان البيعة تلزمى الى آخر المسألة) قلت ما قاله في ذلك صحيح غير ان ما ذكره من حمل يمينه على العرف ثم على النية ثم على البساط فيه نظر فانه لا يخلو ان يترتب على يمينه تلك حكم أو لا يترتب فان لم يترتب عليها حكم فالعقوبة النية ثم السبب والبساط ثم

(٢٣ - الفروق - ل)

عن الحظوظ منزّه عن الاغراض غير ان الحظ على ضربين * أحدهما داخل تحت الطلب فللعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيا في حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه لكنه أخذه من جهة الطلب لا من حيث اعث نفسه وهذا معنى كونه بريئا من الحظ وقد يأخذه من حيث الحظ الا انه لما كان داخلا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه ابعا للطلب فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ وسمى باسمه * والثاني غير داخل تحت الطلب فلا يكون أخذه الا من جهة ارادته واختياره لان الطلب مرفوع عنه بالغرض فهو قد أخذه اذا من جهة حظه فلن يقال في المباح انه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الذي يوى فاصلة اه أى الا انه لما لم يتم فيه الحظ المذكور بواسطة الحجر عن الاسترسال فيه وفي غيره لا يقتضى الاذن لم يخل عن كلفة ومشقة

فافهم * وثاني الامور ان متعلقه الفعل لا يكون كذا * وثالثها انه يشترط في خطاب التكليف علم المكلف بالتكليف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه لقول الشيخ تاج الدين السبكي في جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ اه أما الاول وهو من لا يدري كالتائب والساهي فلا نه لوصح تكليفه لان مستدعي حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وهو لا يفهم وانه محال لا يتصور ممن لا شعوره بالامر قصد الفعل امتثالا للامر واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملز ومأ الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما أُلحِي اليه كالملكي من شاق على شخص يقتله لامندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع عادة ونقيضه ممتنع الوقوع كذلك ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وتكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف بالمحال والفرق بينهما هو ان الخلل في الاول راجع الى المأمور به وفي الثاني راجع الى المأمور فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذي هو من قبيل التكليف بالمحال على ان في التكليف بالمحال فائدة مفقودة في تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمثل بالاخذ في الاسباب أو لا نعم تكليف

(١٧٨)

الملجأ من قبيل التكليف بالمحال اذا لفرق بينه وبين تكليف الزمن بالشيء والإنسان بالطيران الذي عده في جمع الجوامع من قبيل التكليف بالمحال وجوزه قال سم اذا ان يفرق بمجرد ان الملجأ ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فتأمل اه ملخصا من المحلى والطارق والشريني قال الشريني والحق ان كلام المتقدمين في مسألة الملجأ انما هو من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلا بالاجزاء كما ان كلامهم في مسألة الغافل

قرينة على القانون المتقدم حل يمينه عليه وان لم يكن الامر كذلك اعتبرت نيته أو بساط يمينه فان لم يكن شيء من ذلك فلا شيء عليه فتأمل ذلك

الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة * هذا الفرق أيضا ذهب عنه كل من يفتي من أهل العصر فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوى للفرق بينهما فاذا جاءهم حالف وقال حلفت لا لبست ثوبا نوي ان اتيك الكتان يقولون له لا تخنث بغير الكتان وهو خطا بالاجماع وكذلك بقية النظائر وطريق كشف الغطاء عن ذلك ان نقول ان المطلق اذا أطلق اللفظ العام ونوى جميع أفرادها يمينه حشناه بكل فرد من ذلك العموم لوجود اللفظ فيه ولوجود النية والنية هنا مؤكدة لصيغة العموم وان أطلق اللفظ العام من غير نية ولا بساط ولا عادة صارفة حشناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلق اللفظ العام ونوى بعضها باليمين وغفل عن البعض الآخر لم يتعرض له بنفي ولا اثبات حشناه البعض المنوي باللفظ والنية المؤكدة وبالبعض الآخر باللفظ فانه مستقل بالحكم غير محتاج الى النية لصراحته والصريح لا يحتاج الى غيره

العرف ثم اللغة وان ترتب عليها حكم فالمعتبر العرف ثم اللغة لا غير والله أعلم قال (الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصصة وبين قاعدة النية المؤكدة الى قوله والصريح لا يحتاج الى غيره) قلت ما قاله من تخنث الحالف المطلق اللفظ العام الناي لبعض ما يتناول الغافل عن سواء فيه نظر فان النية هي أول معتبر في الحالف ثم السبب والبساط والسبب والبساط اذا اقتضيا تقييد اللفظ أو تخصيصه نزل لفظ الحالف على ذلك ولم يحنث بماعداه ولم يكن ذلك كذلك الا لان السبب والبساط يدلان على قصده التقييد أو التخصيص فاذا نوى التقييد والتخصيص فهو ما يدل عليه السبب والبساط فلان يعتبر التقييد والتخصيص النويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط

انما هو من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته وفي مسألة التكليف بالمحال أي ما لا يطاق عادة وان انما هو من جهة جواز تكليفه من لا تصلح قدرته للتكليف به مع علمه بالتكليف وعدم كراهه والجهالة فكلامهم في كل من حيث خصوصه لامن حيث عموم غيره له أو عمومهم لغيره لانهم رجحوا الله تعالى كمتنقوا في التفرقة بين المسائل المتشابهة بالقيود المأخوذة من عنوانها والالم تكن هي محل الكلام فيها فسقط ما سلم وعبره من المتأخرين هنا فافهم ويضبط خطاب الوضع بأمر ثلاثة أيضا أحدها انه ينحصر في الاسباب والشروط واوانع والصحة والبطالان والعزائم والرخص فهذه خمسة أنواع بعد الصحة والبطالان واحدا والعزائم والرخص واحدا كما في الموافقات للشاطبي ولم يعنى جمع الجوامع وشروحه وحواشيه العزائم والرخص بل اعتبروا الصحة والفساد نوعين لانواعا واحدا بل قال الطار الحق ما لناصر من أن المأخوذ من كلام ابن الحاجب والعرض من أن الصحة والفساد من الاحكام العقلية يعرض العبادة مثلا على الاوامر فكأن الفعل موافقا للاوامر أو مخالفا لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة أو نارا كالحل ولا يكون حكما شرعيا بل عقليا وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة اه * وثانيها ان متعلقه

الكون كذا لا الفعل فهو عبارة عن الخطاب بنصب الاسباب الوقتية كالدلوك لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم والخطاب بنصب الشرط للحكم كالقدرة على التسليم للبيع أو للسبب كالطهارة في الصلاة وسببها أي الصلاة تعظيم الله تعالى والخطاب بنصب الموانع اما للحكم كالأبوة في القصاص أو للسبب كالمين في الزكاة والخطاب بنصب الصحة بالبطان للبطان للعبادات والعادات وكل من لفظي الصحة والبطان يطلق باعتبار ترتب آثار العمل عليه في الدنيا وعدم ترتبه عليه وباعتبار ترتب آثار العمل في الآخرة وعدم ترتبه والخطاب بنصب العزيمة والرخصة والعزيمة مآشرع من الاحكام الكلية ابتداء والرخصة مآشرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصاد على مواضع الحاجة فيه انظر المواقفات وسيأتي بيان بعضه في الفرق الحادي والثمانين فتقرب ووثا لها ان خطاب الوضع لا يشترط فيه علم المكلف وقدرته وكونه من كسبه فلذلك نورت بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار والاعسار اللذين هما مجوز عنهما ويضمن بالانلاف المغفول عنه من الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب الشرع في السبب (١٧٩) اعلموا الله متى وجد كذا فقد وجب

كذا أو حرم كذا أو ندب

أو غير ذلك وفي المانع متى

وجد كذا فقد عدم كذا

وفي الشرط متى عدم كذا

فقد عدم كذا وقس الباقي

وأما اشتراط القدرة والعلم

والقصد في أسباب العقوبات

التي هي جنائيات كالقتل

الموجب للقصاص والزنا

وشرب الخمر الموجب للحد

فلذلك لا قصاص في قتل

الخطأ ولا يجب حد الزنا

على المكره ولا على من

لا يعلم ان الموطوءة أجنبية

بل اذا اعتقد انها امرأته

سقط الحد لعدم العلم واشترط

ذلك أيضا في أسباب انتقال

الاملاك كالبيع والهبة

والوصية والصدقة والوقف

وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لا يبحث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه وهذه النية بخلاف نيته الاولى وهي ان يقصد بعض الانواع باليمين ويغفل عن غيره بسبب قاعدة وهي ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص ومتى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة وكذلك المخصصات اللفظية اذالم تكن معارضة لاتكون مخصصة وقصده بدخول البعض في يمينه مع غفلته عن بقية أنواع اللفظ ليس منافيا لشيء من الالفاظ بل كاستعمال اللفظ في بعض مسمياته وفي البعض المغفول عنه لا موكدا ولا منافيا فلم توجد حقيقة المخصص لقوات الشرط الذي هو المناقاة والغفلة عن هذا الشرط هي سبب الغلط عند من غلط في ذلك فبمجرد ما يسمع المستفتي بقول نويت السكتان يقول له لا تبحث بغيره وما علم انه لا يمنع الحث بغير السكتان الا القصد اليه باخراجه عن اليمين فاذا لم يقصد اخراجه بقي مندرجا في عموم اللفظ والنية التي ذكرها انما هي موافقة للفظه

قال (وان أطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن اليمين قلنا لا يبحث بذلك البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه) قلت هذا هو الاستثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف قال صاحب الجواهر منقوشه النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية أو بالنظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزى الا نطقا قلت فتأمل كيف جعل صاحب الجواهر التخصيص بالنية أصلا وذلك مشعر بعدم الخلاف فيه وجعل الاستثناء فرعاً مجزولاً على انه تخصيص على قول وعلى انه استثناء على آخر وذلك عكس ما قاله شهاب الدين فانه ساق التخصيص بالنية مساق المختلف فيه وصوب القول بعدم التخصيص بها جلا على التأكيد وساق الاستثناء بالنية مساق المتفق عليه قال (وهذه النية بخلاف نية الاولى وهو ان يقصد بعض الانواع باليمين ويغفل عن غيره بسبب قاعدة وهي ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص ومتى لم تكن النية منافية لم تكن مخصصة الى قوله

والاجارة والقراض والمساقة والمغارسة والجعلة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ أو هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجمياً أو طارئاً على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع ولا نحوه من جميع ما ذكر معه ومن أكره على البيع أو نحوه مما ذكر معه لا يلزمه ذلك فلائلهما ازدوج في هذه الامور خطاب التكليف والوضع لحقها اشتراط ذلك من جهة خطاب التكليف لا من جهة خطاب الوضع حتى يقال باستثنائها من خطاب الوضع نعم لما ارتفع خطاب التكليف مع عدم تلك الاوصاف ارتفع خطاب الوضع المرتب عليه والله أعلم وسيأتي آخر الفرق السابع والتسعين الفرق بين المانع باعتباره ان يكون وجوديا وبين السبب لم يعتبر فيه ذلك والفرق بين مانع الحكم وعدم السبب فتقرب ﴿ وصل ﴾ في نبوت العفو وعدم نبوته قولان استدلل من قال بنبوته بثلاثة أوجه أحدها ما تقدم من أن الاحكام الخمسة انما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد الى الفعل وأما دون ذلك فلا واذ لم يتعلق بها حكم منها مع وجدانه أي الحكم من شرط الحكم وبين مانع السبب وعدم شرط شأنه ان يتعلق به فهو معنى العفو المتكلم فيه أي لا مؤاخذه به والثاني ما جاء من النص على هذه المرتبة على الخصوص فقدر روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها

ونهي عن اشياء فلا تنتهكوها وحداد فلا تعتدوها وعفان اشياء رجة بكم لاعتن نسيان فلا تبخثوا عنها وقال ابن عباس ما رأيت قوما خيرا من أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مأسألوه الا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض صلى الله تعالى عليه وسلم كلها في القرآن يسألونك عن الحيض يسألونك عن اليتامى يسألونك عن الشهر الحرام ما كانوا يسألون الاعما ينفعهم يعني ان هذا كان الغالب عليهم وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ما يذكرك في القرآن فهو ما عفا الله عنه وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو وقيل له ماتقول في أموال أهل الذمة فقال العفو يعني لا تؤخذ منهم زكاة وقال عبيد بن عمير أحل الله حلالا وحرم حراما فاحل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكنت عنه فهو عفو * والثالث ما يدل على هذا المعنى في الجملة كقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم الآية فانه موضع اجتهاد في الاذن عند عدم النص وقد ثبت في الشريعة العفو عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بسطه الاصوليون ومنه قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم بناء على حكم البراءة الاصلية اذ هي راجعة الى هذا المعنى (١٨٠) ومعناها ان الافعال معها معفو عنها وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان أعظم

المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم عليهم غرم عليهم من أجل مسألته انظر الموافقات للشاطبي واستدل القائل بعدمه بثلاثة أوجه أيضا * أحدها ان أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون اما ان تكون بجملة داخلية تحت خطاب التكليف فهو الاقتضاء أو التخيير أو لا تكون بجملة داخلية فان كانت بجملة داخلية فلا زائد على الاحكام الخمسة وهو المطلوب وان لم تكن داخلية بجملة لازم ان يكون بعض المكلفين خارجا عن حكم خطاب التكليف ولو في وقت أو حالة ما لكن ذلك

في بعض أنواعه مؤكدة فيه لا منافية له في شيء من أنواع مسمى اللفظ البتة فالمعتبر في تخصيص العموم في الايمان انما هو القصد الى اخراج بعض الأنواع عن العموم لا القصد الى دخول بعض الأنواع في العموم فان الاول مناف ومخصص دون الثاني فانه موافق ومؤكد ففات فيه شرط التخصيص فلا يكون ذلك محصا ونظير ذلك من المحصنات اللفظية ان يقول الله تعالى اقتلوا الكفار واقتلوا اليهود فلا تقول ان قوله اقتلوا اليهود مخصص لعموم قوله اقتلوا الكفار بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود ولو قال لا تقتلوا أهل الذمة لكان مخصصا للعموم بعض أنواعه وهم اليهود لحصول المناقاة بينهما فكذلك النية ففي قال المستفتى نويت كذا فانظر لنيته تلك هل هي مخرجة منافية لعموم اللفظ في بعض أنواعه أم لا فان وجدتها منافية مخرجة فاجعلها مخصصة ولا تخشع بما نوى اخراجه عن اليمين وان لم تجدوها مخرجة فقل لا أثر لها البتة الا التأكيد وليست من باب المحصنات ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت

ومتى لم تجر على هذا القانون أخطأت قلت اما قوله ان من شرط المخصص ان يكون منافيا للمخصص فصحيح وذلك في تخصيص العموم اللفظي الدال على حكم شرعي من حيث ان المخصص ان لم يكن منافيا احتمل قصد التأكيد وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بانه دليل لمجرد احتمال الخصوص اما اذا كانت المناقاة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع واما قوله ومتى لم تكن النية منافية لا تكون مخصصة فغير مسلم بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضي انه لا ترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الا على النيات والقصد وما ليس بمعنى ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا أمر لا يكاد يجهله أحد من الشرع ولم يحمل شهاب الدين على ما قاله في ذلك

فان

باطل لا نافر ضاه مملقا فلا يصح خروجه فلا زائد على الاحكام الخمسة * والثاني ان هذا الزائد اما

ان يكون حكما شرعيا أولا فان لم يكن حكما شرعيا فلا اعتبار به وان كان حكما شرعيا فاما من خطاب التكليف وأنواعه محصورة في الخمسة وامام من خطاب الوضع وأنواعه أيضا محصورة في الخمسة التي ذكرها الاصوليون وهذا ليس من هذه ولا من هذه فكان لغوا بدل على انه ليس حكما شرعيا أولا بانه مسمى بالعفو والعفو انما يتوجه حيث يتوقع للمكلف حكم المخالفة لامر أو نهى وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه فلا يصح ان يتوارد عليه حكم آخر لتضاد الاحكام وثانيا ان العفو انما هو حكم آخر لا دينوي وكلامنا في الاحكام المتوجهة في الدنيا والثالث ان هذا الزائد أي مرتبة العفو ان كانت راجعة الى المسئلة الأصولية وهي ان يقال هل يصح ان يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا فالمسئلة مختلف فيها فليس اثباتها أولى من نفيها الا بدليل والادلة فيها متعارضة فلا يصح اثباتها الا بدليل السالم عن المعارض ودعواه وأيضا ان كانت اجتهادية فالظاهر نفيها بالادلة المذكورة في كتب الاصول وان لم تكن راجعة الى تلك المسئلة فليست بمفهومة وما تقدم من الادلة على اثبات تلك المرتبة لا دليل فيه فالادلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الاحكام

الخسة لا مكان الجمع بينهما لأن العفو آخرى وأيضاً فإن سلم للعفو ثبوت في زمانه عليه الصلاة والسلام لا في غيره ولا مكان تأويل تلك
 لظواهر وما سيدكر من أنواع العفو فداخلة أيضاً تحت الخسة فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والا كراه والخرج وذلك
 يقتضي اما الجواز بمعنى الاباحة واما رفع ما يترتب على المخالفة من الدم ونسيب العقاب وذلك يقتضي اثبات الامر والتهني مع رفع آثارها
 لمعارض فارتفع الحكم بمرتبة العفو وان يكون أمراً زائداً على الخسة وفي هذا المجال أبحاث أخرى وعلى القول بنبوت العفو فهل هو حكم
 أم لا احتمالات وعلى الاحتمال الاول فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع احتمالات جزم الاصل بالثاني وقال الشاطبي والنظر
 في هذه الاحتمالات لم يمكن مما ينبغي عليه حكم على لم يتأ كد البيان فيه فكان الاولى تركه أفاد جميع ذلك في الموافقات ولمواقع العفو على
 نبوته أعمالاً دلته ضابطان * الضابط الاول للاصل انه التقادير الشرعية التي هي اعطاء الموجود حكم المعلوم كتقدير النجاسة في حكم
 العلم في صور الضرورات كدم البراغيث وموضع الحدث في المحرجين أو المعلوم حكم الموجود كتقدير الكفر المعلوم عند قتل المسلم
 لظنه كافراً في حكم الموجود فيسقط القصاص * والضابط الثاني للشاطبي في (١٨١) الموافقات انه ينحصر في ثلاثة أنواع

* أحدها الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض
 قصد نحوه وقد قوى معارضه
 كالعمل بالزيمة الرجعة
 إلى أصل التكليف وان توجه حكم الرخصة المستمدة
 من قاعدة رفع الحرج
 وبالعكس فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع
 ما مثله معتمد لكن لما كان أصل رفع الحرج وارداً
 على أصل التكليف وورد المكمل ترجيح جانب أصل
 العزيمة بوجه ما غير انه لا يخرم أصل الرجوع لأن
 بذلك المكمل قيام أصل التكليف وقد اعتبر في
 مذهب مالك هذا ففيه ان من سافر في رمضان أقل

فان قلت رد على ما ذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لا لبست ثوباً ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا لبست ثوباً بكتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يبحث بغير الكتان اجاباً فكذلك مانع فيه قلت الجواب عن الاول اننا لنسلم ان معنى قول العلماء يجبوز استعمال العام في الخاص هو ما ذكرته بل معناه ان يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المستند إلى العموم اما قصد بعض العموم دون البعض فليس ذلك استعمالاً للعموم في الخصوص بل استعمال العموم في العموم وأ كسبالية في الخصوص وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوى ومع ذلك فهو

واختاره الا توهمه ان حكم النيات كحكم الالفاظ الدالة على المدلولات والامر ليس كاتوهم والله أعلم قال (فان قلت رد على ما ذكرته سؤالان أحدهما ان العلماء على استعمال العام في الخاص وانه جائز ولا معنى له الا ما أنكرته وثانيهما ان قوله والله لا لبست ثوباً ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا لبست ثوباً بكتانا وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يبحث بغير الكتان اجاباً فكذلك مانع فيه) قلت السؤالان واقعان لازمان قال (قلت الجواب عن الاول اننا لنسلم ان معنى قول العلماء يجبوز استعمال العام في الخاص إلى قوله وأ كد النية بالخصوص) قلت جوابه مجرد دعوى يقابل بمثلاً ثم الدليل على ان مراد العلماء ذلك تجوزهم تخصيص العموم بالمتاني واطباقهم على ان معنى ذلك ان الشارع أراد بلفظ العموم الخصوص لانه اراد العموم ثم رفع ذلك بالتخصيص فانه لو كان ذلك لكان نسخاً ولم يقل به أحد فيما علمته بل كلهم يفرقون بين معنى النسخ والتخصيص فظهر صحة قول مخالفه وبطل دعواه والله أعلم قال (وعن الثاني ان هذا السؤال حسن قوى ومع ذلك فهو

من أربعة برد فظن ان الفطر مباح به فافطر فلا كفارة عليه ومن أفطر فيه بتأويل وان كان أصله غير على بل هذا جار في كل متأول كشارب السكر يظنه غير مسكر وقاتل المسلم يظنه كافراً أو كل المال الحرام عليه يظنه حلالاً والمتطهر بماء نجس يظنه طاهراً وأشبه ذلك ومثله المجتهد المخطئ في اجتهاده أخرج أبو داود عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه جاء يوم الجمعة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخطب فسمعه يقول اجلسوا فجلس بباب المسجد فرآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له تعال يا عبد الله بن مسعود وسمع عبد الله بن رواحة وهو بطريق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يقول اجلسوا فجلس في الطريق فرآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ماشاً نك فقال سمعتك تقول اجلسوا فجلست فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زادك الله طاعة وقد قال عليه الصلاة والسلام لا يصلي أحد العصر الا في بني قريظة فادركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى تأتينا وقال بعضهم بل نصلي ولم يرد من ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم ينفرد واحدة من الطائفتين ويدخل ههنا كل قضاء قضى به القاضي من مسائل الاجتهاد ثم يتبين له خطؤه ما لم يكن قد أخطأ ناصاً واجماعاً أو بعض القواطع وكذلك التراجع بين الدليلين فانه وقوف مع أحدهما وإهمال للاخر فاذا

فرض مهملا للراجح فذلك لاجل وقوفه مع المرجوح وهو في الظاهر دليل يعتمد مثله وكذلك العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح فانه وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة فلا يدخل تحت هذا النوع من العفو وقوفه مع مقتضى دليل غير معارض لانه امر أو نهى أو تخيير عمل على وفقه فلا عيب يتوهم فيه ومؤاخذة تلزمه بحكم الظاهر فلاموقع للعفو فيه ولا وقوفه مع ما لم يقوم معارضه لانه من النوع الثاني * النوع الثاني خروجه عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل فمثال مخالفته عن غير قصد ان يعمل الرجل عملا على اعتقاد اباحته لانه لم يبلغه دليل تحريره أو كراهيته أو يتركه معتقدا اباحته اذا لم يبلغه دليل وجوبه أو نذبه كقريب العهد بالاسلام لا يعلم ان الخمر محرمة فيشربها أو لا يعلم ان غسل الجنابة واجب فيتركه وكما تنفق في الزمان الاول حين لم تعلم الانصار طلب الغسل من التتقاء الختانين ومثل هذا كثير يبين للجهل وقدرى عن مالك انه كان لا يرى تحليل أصابع الرجلين في الوضوء وبراء من التعمق حتى بلغه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يخلل فرجهم الى القول به وكما تنفق لابي يوسف مع مالك في المد والاصاع حتى رجع الى القول بذلك ومن ذلك العمل على (١٨٢) المخالفة خطأ أو نسياناً أو كرها في الحديث رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما

استكرهوا عليه فانه وان لم يصح الان معناه متفق عليه ومن ذلك العفو عن عثرات ذوى الهيئات فانه ثبت في الشرع اقالتهم في الزلات وان لا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم في الحديث أقبوا ذوى الهيئات عثراتهم وفي حديث آخر تجافوا عن عقوبة ذوى المروءة والصلاح وروى العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر ابن عمرو بن خرم فانه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شبح رجلا وضربه فأرسله وقال أنت من ذوى الهيئات وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب

باطل بسبب قاعدة تقدم ذكرها وهي ان العرب اذا ألحق بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه نحو عندى عشرة الاثنى فان الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه فاذا اتصل بلفظ العشرة المستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه ولا تقرر اللفظ الاول ونلزمه العشرة بعد نادما بقوله الاثنى بل نقول الاول لا يثبت له حكم البتة الامع الثاني والكلام بآخره وهو موقوف حتى يسكت فيتم الاول او ياتي بعده بما لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه اليه اما لوجاء بكلام مستقل بنفسه بان يقول له عندى عشرة ورددتهم اليه الزمناه العشرة لان اللفظ الثاني لو نطق به وحده استقل بنفسه فلا حاجة الى ضمه الى الاول واذا كنا نبطل اللفظ المستقل بنفسه بسبب ان اتصل به مالا يستقل بنفسه في الافار ير التي هي أضيق من غيرها فالاولى في الاية وغيرها اذا تقرر هذا فنقول اللفظ الاول وهو قوله لا يثبت نو باستقل بنفسه لكنه لحقه قوله كتماناً وهو لا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه فبطل عمومهم وصار الكلام بآخره ولم يقرر من الاول حكم فلم ينطق بالا بالكتان في حلقه وبقي غير الكتان غير محالوف عليه فلا نخشبه واما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها واذا ألحق لم تعكر على عموم بالتخصيص الا ان تتعلق باخراج بعض افرادها اما بتقرير الحكم في بعض الافراد فلا لانها موكدة

باطل بسبب قاعدة تقدم ذكرها وهي ان العرب اذا ألحق بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صار اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه الى منتهى قوله وبقي غير الكتان غير محالوف عليه فلا يحنث به قلت ما قاله مسلم قال (وأما النية فليس فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها الى قوله اما بتقرير الحكم في بعض الافراد فلا لانها موكدة) قلت ما قاله هناد عوى وهي عين رأيه ولم يأت عليه بحجة

فان

انه قال استأذى على مولى لى جرحته يقال له سلام البربرى الى ابن خرم فأنانى فقال جرحته قلت نعم قال سمعت خالتي عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقبوا ذوى الهيئات عثراتهم غلى سبيله ولم يعاقبه وهذا أيضا من شئون رب العزة سبحانه فانه قال ويجزى الذى أحسنوا بالحنس الذين يجتنبون كبار الائم والفواحش الا الهم الآيه لكنها أحكام أخرى وكلامنا في الاحكام الدنيوية ويقرب من هذا المعنى درء الحدود بالشبهات فان الدليل يقوم هناك مفيدا للظن في اقامة الحد ومع ذلك فاذا عارضه شبهة وان ضعفت غلب حكمها ودخل صاحبها في حكم العفو وقيد بعد هذا المجال ما خولف فيه الدليل بالتأويل وهو من هذا النوع أيضا ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية عن قدامة بن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب ان كنت شر تها فليس لك ان تجلدفنى قال عمر ولم قال لان الله يقول ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فقال عمر انك أخطأت التأويل يا قدامة اذا انقبت اجتنبت ما حرم الله قال القاضي اسماعيل وكأنه أراد ان هذه الحالة تكفر ما كان من شره لانه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصالحات وأخطأ

في التأويل بخلاف من استحلفها كما في حديث علي رضي الله عنه ولم يأت في حديث قدامة أنه حدث وما وقع في المذهب في المستحاضة ترك الصلاة زمانا جاهلة بالعمل أنه لا قضاء عليها ما تركت قال في مختصر ما ليس في المختصر لو طال بالمستحاضة والنفساء الدم فلم فصل النفساء ثلاثة أشهر ولا المستحاضة شهر المقتضي ما مضى إذا تأتينا في ترك الصلاة دوام ما به من الدم وقيل في المستحاضة إذا تركت بعد أيام أقرائها يسيرا أعادته وإن كان كثيرا فليس عليها قضاءه بالواجب وفي سماع أبي زيد عن مالك أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلة لا تقضي صلاة تلك الأيام واستحب ابن القاسم لها القضاء ومن ذلك أيضا المسافر يقدم قبل الفجر فيظن أن من لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له أو يظهر الحائض قبل طلوع الفجر فيظن أنه لا يصح صومها حتى تظهر قبل الغروب فلا كفارة هنا وإن خالف الدليل لانه متأول واسقاط الكفارة هو معنى العفو * النوع الثالث العمل بما هو مسكوت عن حكمه أما على القول بصحة الخلوك كما هو مقتضى حديث وما سكت عنه فهو عفو وأشباهه مما تقدم فظاهر وأما على القول الآخر بعدم صحة الخلوك فيمكن أن يصرف السكوت عليه إلى ثلاثة أوجه الوجه الأول ترك الاستفصال مع وجود فظنته كافي قوله تعالى وطعام الذين (١٨٣) أوتوا الكتاب حل لكم فإن

هذا العموم يتناول بظاهره ما ذبحوا الأعيادهم وكنائسهم وإذا نظر إلى المعنى أشكل لأن في ذبائح الأعياد زيادة تنافي أحكام الإسلام فكان للنظر هنا مجال ولكن مكحول لاشتمال على المسئلة فقال كله قد علم الله ما يقولون وأحل ذبائحهم - ير يد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها وإن وجد هذا الخاص المنافي وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض وما هو فيه لكن بحكم العفو عن وجه المناقاة وإلى نحو هذا يشير قوله عليه الصلاة والسلام وعفا عن أشياء رجعت بكم لأن

فإن قلت فلم تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم في بعض أنواعه وهو الكتان ويبقى اللفظ على عمومته في غير الكتان فيحتمل بغيره والتأكد كيد كما يتصور بالنية يتصور باللفظ فإن العرب تؤكد بالالفاظ اجماعا كذا كر الشئ مرتين وقولهم قبضت المال كله نفسه وألفاظ التأكد كثيرة أسماء وحروف كان وإن واللام نحو أن زيدا قائم فتكون الصفة الموكدة للعموم في بعض أنواعه فيبقى على عمومته في غير ذلك النوع كما قلته في النية حرفا محرفا فإن جعلتها أعني الصفة مخصصة مع صلاحيتها للتأكد كيد لزم أن تجعل النية مخصصة مع صلاحيتها للتأكد كيد وغايتها في الصفة أن نطق بصفة بعض الأنواع كما نوى ههنا بعض الأنواع فيكون الكل موكدا وأوالكل مخصصا ما جعل الصفة مخصصة والنية غير مخصصة مع أن كليهما لم يتناول غير الكتان بالأخراج فتحكم محض قلت هذا السؤال حسن وقوي وقل من يتفطن له والجواب عنه أن نقول إن هذا ليس من التحكم بل الفرق بين الصفة والنية أن الصفة لفظ له مفهوم مخالفة وهو دلالة على عدم غير المذكور فكان دلالة مفهومه على عدم اندراج غير الكتان في اليمين بدلالة الالتزام التي هي المفهوم والنية ليس لها دلالة البتة لامتطابقة ولا تضمن والالتزام لانها من المعاني والمعاني مدلولات لدلالة فلم يكن في النية ما يقتضي إخراج غير الكتان فبقى العموم فيه للعموم اللفظ بخلاف الصفة فإنه وجد فيها الدال على الإخراج من جهة دلالة الالتزام وهو مفهوم الصفة

قال (فإن قلت فلم لا تجعل الصفة اللاحقة للعموم موكدة للعموم في بعض أنواعه وهو الكتان إلى آخر السؤال) قلت السؤال وارد قال (قلت هذا السؤال حسن وقوي وقل من يتفطن له) قلت يكفي اعترافه بقوة السؤال قال (والجواب عنه أن نقول إن هذا ليس من باب التحكم بل الفرق بين الصفة والنية أن الصفة لفظ له مفهوم مخالفة وهو دلالة على عدم غير المذكور إلى قوله

نسيان فلا تبخشوا عنها حديث الحج أيضا مثل هذا حين قال أحجنا هذا لعامنا أولا لا بد أن اعتبار اللفظ يعطى أنه لا بد فكره عليه الصلاة والسلام سؤاله وبين له علة ترك السؤال عن مثله وكذلك حديث أن أعظم المسلمين في المسلمين جوامح يشير إلى هذا المعنى فإن السؤال عما لم يحرم ثم يحرم لأجل المسئلة انما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجه فيه يقتضي التحريم مع أن له أصلا يرجع إليه في الحليلة وإن اختلفت فروعه في أنفسها أو دخلها معنى يخيل الخروج عن حكم ذلك الأصل ونحوه حديث ذكر وفي ما تركتكم وأشباه ذلك الوجه الثاني السكوت عن مجاري العادات مع استحبابها في الوقائع كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حوت بعد ذلك بتدرج كالخرفاتها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية ثم جاء الإسلام فترك على حالها قبل الهجرة زمانا بعد ذلك ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل يسألونك عن الخمر والميسر فين ما فيها من المنافع والمضار وإن الأضرار فيها أكبر من المنافع وترك الحكم الذي اقتضته المصلحة وهو التحريم لأن القاعدة الشرعية أن المنفعة إذا أثر بت على المصلحة فالحكم للفسدة والمفاسد ممنوعة فبان وجه المنع في الخمر والميسر غير أنه لم ينص على المنع وإن ظهر وجهه تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات

ودخل لهم تحت العفو الى ان نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى فاجتنبوه غيظا فاستقر حكم التحريم وارتفع العفو وقد دل على ذلك قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية فانه لما حرمت قالوا كيف بمن مات وهو يشربها فنزل الآية فرفع الجناح وهو معنى العفو ومثل ذلك الى المعمول به في الجاهلية وفي أول الاسلام وكذلك يبيع الغر الجارية بينهم كبير المضامين والملاقيح والقر قبل بدو صلاحه وأشبه ذلك كلها كانت مسكوتاً عنها وما سكوت عنه فهو في معنى العفو والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى لوجود جملة منه باقية الى الآن على حكم اقرار الاسلام كالقراض والحكم في الخنثى بالنسبة الى الميراث وغيره وما أشبه ذلك مما نبه العلماء عليه * الوجه الثالث السكوت عن أعمال أخذت قبل من ثمرة ابراهيم عليه السلام كإحياء النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالها الاما غير وافقد كانوا يفعلون ذلك قبل الاسلام فيفرون بين النكاح والسفاح يطلقون ويطوفون بالبيد أسبوعاً ويمسحون الحجر الاسود ويسعون بين الصفا والمروة ويلبسون ويقفون بعرفات ويأتون مزدلفة ويرمون الجار ويغضون أسبوعاً ويغسلون من الجنابة ويغسلون موتاهم ويكفونهم ويصلون عليهم ويقطعون

(١٨٤)

الاشهر الحرم ويحرمونها

فظهر الفرق فان قلت اعتمدت في هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم فكان ينبغي أن يتخرج ذلك على الخلاف في دلالة المفهوم فن قال بها استقام عنده الفرق الذي ذكرته ومن لم يقل بها بطل عنده الفرق ويلزمه التسوية لكن الاجماع منعقد هنا عند من يقول بالمفهوم وعند من لا يقول به انه لا يبحث بغير الكتان اذا قال والله لبست ثوبا كتماناً فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين الصفة في غيره فان الصفة هنا ظهرت باعتبار المفهوم فيها عند من لم يقل به في غير هذه الصورة قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم بينه وبين هذه الصورة ان الصفة هنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع الاصل كلاماً واحداً داخلاً على ما بقي ومخرجا لغير الكتان عن دلالة اللفظ بسبب عدم استقلاله بنفسه بخلاف ما اذا قال صاحب الشرع في كل أر بعين شاة فهذا عموم

السارق ويصلبون قاطع الطريق الى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا مله أبيهم ابراهيم فكانوا على ذلك الى ان جاء الاسلام فبقوا على حكمه حتى أحكم الاسلام منه ما أحكم وانسخ ما خالفه فدخل ما كان قبل ذلك في حكم العفو ما لم يتجدد فيه خطاب زيادة على التلقين من الاعمال المتقدمة وقد نسخ منها ما نسخ وأبقى منها ما أبقى على العهود الاول انتهى كلام الشاطبي في الموافقات بتصرف

﴿ وصل ﴾ في بيان هذا الفرق بثلاث مسائل
﴿ المسئلة الاولى ﴾ يجتمع

خطاب الوضع مع خطاب التكليف في أمور منها الزنا فانه خطاب تكليف من جهة حرام ووضع من جهة انه سبب لا أحد ومنها السرقة فهي خطاب تكليف من جهة التحريم ووضع من جهة انها سبب القطع ومنها بقية الجنائيات فانها محرمة وهي أسباب العقوبات ومنها البيع فانه خطاب تكليف من جهة انه مباح أو مندوب أو واجب وأحرام على قدر ما يضرر له في صورته على ما هو مبسوط في كتب الفقه ووضع من جهة انه سبب انتقال الملك في البيع الجائر أو التقدير في الممنوع ومنها بقية العقود فانها تخرج على هذا المنوال وينفرد خطاب الوضع عن خطاب التكليف في أمور منها الزوال ورؤية الهلال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها أمر ولا نهى ولا إذن من حيث هي كذلك بل انما وجد الامر في أثنائها وترتيبها فقط وينفرد خطاب التكليف عن خطاب الوضع في أمور منها أداء الواجبات واجتناب المحرمات كإيقاع الصلوات وترك المنكرات فان هذه وان كانت من خطاب التكليف لم يجعلها صاحب الشرع سبباً لفعل آخر أو تركه بل أنهى عنه بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها وان كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب غير ان هذه ليست أفعالا للتكليف ونحن لانعني بكون الشيء مستقلاً

سببا الا كونه وضع سببا لفعل من قبل المكلف فينهما العموم والخصوص الوجهي ﴿المسئلة الثانية﴾ يجب على ولي الصبي اذا افسد الصبي مالا لغيره اخراج الجابر من مال الصبي فالانلاف سبب للضمان ويجب على الذي بعد بلوغه اخراج الجابر من ماله اذا لم يخرج به الولي من قبل فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر أثره الى بعد البلوغ وأما بيعه ونكاحه وطلاقه وعقته فلا تكون أسبابا لآثارها الا قبل ولا بعد والفرق بين اعتبار سببية الانلاف للضمان قبل وبين عدم اعتبار سببية البيع وما بعده لآثارها قبل من وجهين أحدهما ان هذه الامور يشترط فيها اعتبار المصالح والصبي ليس بأهل لذلك والثاني ان أثر الطلاق التحريم وأثر البيع الزام تسليم المبيع والصبي ليس أهلا للتكليف بالتحريم والالزام والفرق بين اعتبار سببية الانلاف للضمان بعد وعدم اعتبار سببية البيع وما بعده لآثارها بعد هو ان تأخر المسببات عن أسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا هذا الاصل في الانلاف لضرورة حق الآدمي في جبر ماله لئلا يذهب بحاجاته فتضيع الظلامة وهذه ضرورة عظيمة تحققت في الانلاف فاقتضت مخالفة الاصل المذكور فيه ولم تتحقق في الطلاق والبيع ومأمهما بل اذا أسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا نفوت ضرورة وكذلك اذا بقينا (١٨٥) الملك في المبيع للصبي كمناموا فقين

للأصل ولا يلزم محذور البتة
﴿المسئلة الثالثة﴾ فتاوى
علمائنا متظافرة على ان
الطهارة وسر العورة
واستقبال الكعبة في الصلاة
من الواجبات والصحيح
ما قاله القاضي أبو بكر بن
العربي من ان وجوبها
موسع قبل الوقت وفي
الوقت وان الوجوب فيها
ليس تبعا لطريان السبب
الذي هو الزوال ونحوه من
أوقات الصلوات بل يقع
الوجوب فيها تبعا لطريان
العزم على التهيؤ والاستعداد
لا يقع الصلاة ووقت طريان
هذا العزم ما بين أقرب
حدث يحدثه المرء واقتران
الصلاة والدليل على صحة

مستقل بنفسه ولم يجد معه ما يجب ان يصير غير مستقل بنفسه وثبت الحكم لجميع افرادة فاذا ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فعند القائل بأن المفهوم ليس بحجة لا يخصص عموم الحديث الاول بمفهوم الصفة في هذا الحديث الثاني وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة وانما نظير مسألة الخالف لا ليست ثوبا كتنانا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة أجمع الداس على تخصيص عموم هذا الموصوف بالصفة اللاحقة له سواء قلنا المفهوم حجة أم لا أما القائل بأن المفهوم حجة فظاهر وأما القائل بالمفهوم ليس بحجة فيقول هذا الحديث اقتضى وجوب الزكاة في السائمة ولم يتعرض للمعلوفة بنى ولا اثبات ووافق على ان اللفظ الذي فيه الصفة لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة وغايتها ان قال لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة ولم يتناول عدمه بل المعلوفة في حيز الاعراض عنها ألبتة أما العموم في نفس الحديث المشتمل على الصفة فلم يقل به أحد ولم يعد الحكم منه الى المعلوفة بل قصره على السائمة بسبب القاعدة المتقدمة وهي ان ما لا يستقل بنفسه يصير المستقل غير مستقل ويسلبه حكم العموم الكائني قبل الصفة ولا يبقى فيه من العموم الا النوع الذي تشمله الصفة خاصة وهذا جمع عليه عند القائلين بالمفهوم وعند القائلين بعدمه بسبب القاعدة المذكورة وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك

مستقل بنفسه ولم يوجد معه ما يوجب ان يصير غير مستقل بنفسه الى قوله وانما يخصصه به من يقول المفهوم حجة قلت ما قاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده قال وانما نظير مسألة الخالف لا ليست ثوبا كتنانا قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة الى قوله وكان القائل بان المفهوم ليس بحجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم فتأمل ذلك قلت ما قاله هنا مسلم ولا يلزم منه مقصوده

(٢٤ - الفروق - اول) ذلك أمور الاول انعقاد الاجماع على ان المكلف لو توافقت اوقات واستمر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة صلى من غير ان يجد دفعه لالبتة في هذه الثلاثة أجزأه صلاته الثاني تعذر القول بأجزاء ما ليس بواجب عن الواجب * الثالث لزوم نية الوجوب * الرابع انه لا يلزم ان لا يجب الشرط الا عند وجوب المشرط اذا لاستحالة في مغالبة سبب المشرط لسبب الشرط كما هنا فان هذه الامور وضعية تقع بحسب قصد واضعها ونظير ما هنا من العادات من يعلم من عادته اضطراره الى الغذاء في وقت طلوع الشمس ومن شرط الغذاء الذي يتغذى به طبخه فلا بد من تقديم الطبخ الذي هو الشرط على وقت الاغتذاء ثم لا يتعين لذلك الطبخ الزمن المجاور لزمن الاغتذاء بل له تقديم الطبخ والاستعداد به من حين طروء عزمه على الاستعداد وانما يصح ذلك لاستواء حصول المصلحة بالاغتذاء بالقرب الطبخ والبعيد الطبخ وهذا على تقدير استواء ذلك بالنسبة الى حال هذا الشخص وهذا الغذاء والله سبحانه وتعالى أعلم
﴿الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للحيح وبين قاعدة المواقيت المسكانية له﴾ أما المواقيت الزمانية فقال ابن

العربي في أحكامه ما حصله لاختلاف في أشهر الحج في قوله تعالى الحج أشهر معلومات شوال وذو القعدة وذو الحجة إلا أن اختلاف في جعله ذاك الحجة كله وهو قول ابن عمر وقتادة وطاوس ومالك نظر الأمرين الأول أن أشهر في الآية صيغة جمع منكر وأقله ثلاثة الثاني أنه إذا خرطواف الأفاضة إلى آخره لم يكن عليه دم لأنه جاء به في أيام الحج وأوجعها ذاك الحجة بعضها نظر الأمرين أيضا الأول تخصيص الصيغة بالواقع والثاني كون بعض الشهر يسمى شهر الفقة واختلاف في المراد بالبعض فقال مالك أيضا أبو حنيفة عشرة أيام منه لأن الطواف والرمي في العقبة ركنان يفعلان في اليوم العاشر وقال ابن عباس والشافعي عشري ليل من ذي الحجة لأن الحج يكمل بطلوع الفجر يوم النحر لصحة الوقوف بعرفة وهو الحج كله وقال مالك أيضا إلى آخر أيام التشريق لأن الرمي من أفعال الحج وشعائره والفائدة في ذكر الله تعالى لأشهر الحج وتنصيصه عليها أمران * أحدهما أن الله تعالى وصفها كذلك في مكة إبراهيم عليه السلام واستمرت عليه الحال إلى أيام الجاهلية فبقيت كذلك حتى كانت العرب ترى أن العمرة فيها من أجر الفجور ولكنها كانت تغيرها فتنسها وتقدمها حتى عادت حجة الوداع إلى حدها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المأثور المنتقى أن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض السنة اثنا عشر شهرا الحديث الثاني أن الله سبحانه وتعالى لما ذكر المتمتع وهو ضم العمرة إلى الحج في أشهر الحج بين أن أشهر الحج ليست جميع الشهور في العام وإنما هي المعلومات من لدن إبراهيم عليه السلام وبين قوله تعالى يستلونك عن الأهل قل هي موافيت للناس والحج إن جميعها ليس الحج تفصيلا لهذه الجلة وتخصيصا لبعضها بذلك وهي شوال وذو القعدة وجميع ذي الحجة وهو اختيار عمر رضي الله تعالى عنه وصحيح قول علمائنا فلا يكون متمتعا

(١٨٦)

وبمجموع هذه الأسئلة والاجوبة بتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الأنواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الأنواع الموافقة للفظ * فائدة حسنة المعداد في كتب الأصول من الخصائص المتصلة أربعة خاصة بالصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدت بها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المقدمة ونمانية أخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والتمييز والبدل والمفعول معه والمفعول لأجله فهذه الاثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه كان عموما أو غيره صيره غير مستقل بنفسه وقد مر تبليها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجلية التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لا يحل بسبب الجهل بهذا الفرق

قال (وبمجموع هذه الأسئلة والاجوبة بتقرر عندك الفرق الواضح بين النية الخاصة ببعض الأنواع الموافقة للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الأنواع الموافقة للفظ) * قلت لم بتقرر ما قال على الوجه الذي زعم بل لافرق الامن جهة المفهوم ولا قائل به في مثل مسألة الحالف الامن لم يعتبر قوله والله أعلم قال (فائدة المعهود في كتب الأصول من الخصائص المتصلة أربعة خاصة بالصفة والاستثناء والغاية والشرط وقد وجدت بها بالاستقراء اثني عشر الاربعة المقدمة ونمانية أخرى إلى قوله وقد تقدم تبليها في الفرق بين الترتيب بالحقيقة الزمانية والادوات اللفظية في معنى الترتيب فليطالع من هنالك) * قلت ما قاله في ذلك ظاهر قال (وهذا آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجلية التي يجب التنبيه لها والغفلة عنه توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لا يحل بسبب الجهل بهذا الفرق) * قلت لا توجب الغفلة عن هذا الفرق فسوقا ولا خرقا لاجماع بل لقائل أن يقول التنبيه

الفرق

من أحرم بالعمرة في أشهر العام وإنما يكون متمتعا أنى بالعمرة في هذه الأشهر المخصوصة اهـ

بزيادة وأما المواقيت المكانية فهي ما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه وقت لأهل المدينة ذاك الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمع وقال هن لمن ولن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج أو العمرة زاد مسلم ولأهل العراق ذات عرق وقد نظمت هذه الخمسة المواقيت المكانية ميمنا مسافة بعدهن مكة وأهل كل بقول

قرن لنجد ذات عرق للعرأ * ق يلمع اليمنى من أم القرى لكل مرحلتان جحفة شامنا * ست حليفة هنر للدي نرى

والمعروف من مذهب مالك كراهة الاحرام بالحج قبل المكانية والزمانية معا وانعقاده وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز قبل الزماني ولا ينفع حجاب ان كان حلالا انعقد عمرة والا فهو لغولان العمرة لا تدخل على أخرى والحج لا يتقدم على وقته كما في حاشية ابن حجر على ايضاح النووي وقال في القديم ان احرام المحرم من بلد أفضل استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من تمام الحج والعمرة ان تحررهما من ديرة أهلك وقال في الجديد بكراهة الاحرام قبل الميقات وتأوله أهل مذهبه فلا يحتاج إلى الفرق على مذهب مالك بل ولا على

منهـب الشافعي نعم على تقدير عدم تأويل قوله في الجديد بکراهة الاحرام قبل الميقات يحتاج الى الفرق فيما بين الكراهة والمنع ان لم
تحمّل الكراهة عليه قاله ابن الشاط في ايضاح النووي ويجوز ان يحرم قبل وصوله الميقات من ديرة أهله ومن غيرهما وفي الافضل
قولان الصحيح انه يحرم من الميقات اقتداء برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني من ديرة أهله اهـ ولا يخفك انه يحتاج الى
الفرق على الصحيح المذكور في كلام النووي من جل الكراهة في الجديد على خلاف الافضل أيضا بين خلاف الافضل والمنع ويمكن
الفرق في الحالتين بأن الاحرام قبل الزمان في نفى الى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فر بما أدى ذلك الى افساد الحج فان
من أحرم قبل شوال لا يمكنه الاحلال حتى تقضى أيام الرمي وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الاحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك
وسيلة الى افساده كانه يحتاج الى الفرق بين الشافعي لا يرى الاحرام في غير أشهر الحج كما لا يرى أحدا الاحرام قبل وقت الصلاة بها وبين مالك
وأبي حنيفة يقولان بصحة الاحرام بالحج قبل أشهره قال ابن العربي في أحكامه والمسئلة مشكلة معضلة وقد استوفينا البيان فيها
وأوضحنا لبابه في كتاب التلخيص وان القول فيها دائر من قبل الشافعي على ان (١٨٧) الاحرام ركن من الحج مختص

بزمانه ومعلومنا على انه
شرط فيقدم عليه وهناك
تبين الترجيح بين النظرين
وظهر أولى التأويلين في
الآية من القولين أي من
قول الشافعي وغيره ان
تقدير الآية الحج حج أشهر
معلومات وقول مالك
وغيره ان تقديرها أشهر
الحج أشهر معلومات اهـ
وكذلك يحتاج الى الفرق
على مذهب مالك بين الحج
يصح الاحرام به قبل وقته
مع الكراهة وبين الصلاة
يمنع تقديم الاحرام بها قبل
وقتها يلزم التقديم له باعادته
واعتقاد وجوبه وفي تفسير
ابن عرفة ما حاصله ان
احرام الحج أمر مستصحب

الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة
فتمليك الانتفاع يزيد به أن يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعة هو أعم وأشمل فيباشر بنفسه
ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالأجارة وبغير عوض كالعارية مثال الاول سكنى المدارس
والرباط والمجالس في الجوامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالطواف والسعي ونحو ذلك
فله أن ينتفع بنفسه فقط ولو حاول أن يؤاجر بيت المدرسة أو يسكن غيره أو يعاوض عليه
بطريق من طرق المعاوضات امتنع ذلك وكذلك بقية النظائر المذكورة معه وأما مالك المنفعة
فكمن استأجر دارا أو استعارها فله أن يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض ويتصرف في
هذه المنفعة تصرف الملاك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تملك مطلق
في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في
العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الأنواع السائفة في
التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تملك هذه المنفعة كتمليك الرقاب وههنا أربع مسائل
(المسألة الاولى) النكاح من باب تملك أن ينتفع لامن باب تملك المنفعة فانه يباشره بنفسه
وليس له أن يتمكن غيره من تلك المنفعة وليس مالكاً للمنفعة ولالبضع المرأة بل مقتضى عقد
النكاح انه ان ينتفع هو خاصة لا مالك المنفعة (المسألة الثانية) الوكالة بغير عوض تقتضي
انه ملك من الوكيل أن ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعة فلا يجوز له أن يهب الانتفاع بذلك الوكيل
لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهبه أو يعزله فهي من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة

لهذا الفرق يوجب ذلك والله أعلم قال (الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة
تمليك المنفعة) * قلت ماقاله في هذا الفرق صحيح ظاهر

بحيث لا يزال حكمه منسجيا على الحاج في جميع أجزاء حجة التي لا يتأق فعلها الا في وقته وكل أمر مستصحب كذلك يصح تقديمه على
الوقت واحرام الصلاة بخلاف ذلك فافهم والله سبحانه وتعالى أعلم الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي بقضى
به على الالفاظ وبمخصصه وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصها * اعلم ان أقسام حقيقة اللفظ بالنظر الى
الواضع أو الاصطلاح أربعة الاول الحقيقة اللغوية وهو ما وضعه الواضع للغة والمراد به في هذا القسم من أحدث وضعها التحقيقي لهذا
المعنى لذلك ومن قررهما على هذا المعنى كالعادة لكل ما دب على وجه الارض والصلاة للدعاء والفعل الامر والشان لا لحدث كما يتوهم
الثاني الحقيقة الشرعية وهي ما وضعه الشارع كالصلاة تقلها الشارع من الدعاء للعبادة المخصوصة الثالث العرفية الخاصة وهي ما وضعها
أهل عرف خاص وهم طائفة مخصوصة منسوبون لحرفة كالنحو بين تقولا الفعل مثلا من الامر والشان للفظ الدال على معنى في نفسه
مقترن بأحد الازمنة الثلاثة لا اشتال اللفظ المذكور على الامر والشان والرابع العرفية العامة وهي ما وضعها أهل العرف العام أي ما كان
الناقل لها من جميع الطوائف ككونه داخلا في جملة أهل البلد بحيث لا يتوقف على أمر يضبط أهلها كالدابة تقلها العرف العام من كل

ما يذب على الارض وخصمها بذات الحوافر الفرس والجار والبغل وأهل للعراق بالفرس وأهل مصر بالجار ولا يشترط للعلم بشخص الناقل في هذه الثلاثة الاخيرة وهل اتفاق كثرة الاستعمال للفظ في بعض أفراد معناه أو في معنى مناسب للمعنى الاصلي حتى يصير الاصل مهجوراً هو نفس النقل نظراً الى ان ذلك هو المحقق في مسمى المنقول ولا دليل على وجود نقل مقصود أو لا وهو الصحيح أو هو دليل على نظراً الى أصل دلالة الالفاظ خلاف ثم النقل قيل لا بد فيه من المناسبة وقيل لا كما في ابن يعقوب على التلخيص بزيادة من الدسوق والنباني وهذا القسم الرابع هو مراد الاصل بالعرف القولي وينقسم الى قسمين * الاول ما يكون في المفردات نحو الدابة في ذات الحوافر أو في الفرس أو الجار كالمصر ونحو قتل زيد عمراً فان قتل في اللغة لا ذهاب الروح وفي عرف مصر والحيجاز للضرب الشديد خاصة * والثاني ما يكون في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفطن وضابطها ان يكون شأن الوضع اللغوي تركيب لفظ مع لفظ ثم يشتهر في العرف تركيبه مع غيره وأمثله كثيرة منها قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقوله (١٨٨) عليه الصلاة والسلام ألا وإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة

بومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا وهكذا جميع ما يرد في العرف من الاحكام مركبات من الذوات فانه وضعه العرف للتعبير عن حكم الافعال التي لا تحسن في اللغة اضافة الاحكام الالهة دون الذوات كالاكل للميتة والدم ولحم الخنزير والاموال والشرب للخمر والاستمتاع لامهات ومن ذكر معهن والسفك للدماء والثلث للاعراض ومنها الرأس مع لفظ الاكل كيفما كان نحواً كت رأسا خصه العرف برؤوس الانعام بخلافه مع رايت وما تصرف منه نحو رايت رأسافه يحتمل جميع الرؤوس ومنها

وأما الوكالة بعوض فهي من باب الاجارة فمن ملك المنفعة فله بيع مملكه ويمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البذل ﴿ المسألة الثالثة ﴾ القراض يقتضي عقده ان الرب المال ملك من العامل الانتفاع بالمنفعة بدليل انه ليس له أن يعاوض على مملكه من العامل من غيره ولا يؤاخره من أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه عقد القراض وكذلك المساقاة والمغارسة وأما مملكه العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هي ما يخرج من ثمرة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد ﴿ المسألة الرابعة ﴾ اذا وقف وقفا على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فظاهر اللفظ يقتضي ان الواقف انما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس له أن يؤاخر غيره ولا يسكنه وكذلك اذا صدرت صيغة تحتل تملك الانتفاع أو تملك المنفعة وشككنا في تناولها للمنفعة قصرنا الوقف على أدنى الرب وهي تملك الانتفاع دون تملك المنفعة فان قال في لفظ الوقف ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع فهذا تصريح بتملك المنفعة أو يحصل من القرائن ما يقوم مقام هذا التصريح من الامور العادية وألحالية فانا نقضى بمقتضى تلك القرائن ومتى حصل الشك وجب للقصر على أدنى الرب لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها والنقل والاتقال على خلاف الاصل فمضى شككنا في رب الانتقال حلناه على أدنى الرب امتصاصاً بالاصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المنهـب فرع مرتب حيث قلنا ان الملك انما يتناول الانتفاع دون المنفعة فقد يستثنى من ذلك تسويغ الانتفاع لغير المالك في المدة اليسيرة كاهل المدارس والربط فانه يجوز لهم ازالة الضيف المدة اليسيرة لان العادة جرت بذلك فدللت العادة على أن الواقف يسمح في ذلك بخلاف المدة

الكثيرة

وضع العرف عصر الخمر في قولهم فلان يعصر الخمر لعصر العنب فلا يقدر ون مضافاً ومقتضى اللغة

ان لا يصح هذا الكلام الا بمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب الخمر أو يجعل الخمر مجازاً في العنب مرسل للعلاقة الاول على ما فيه مما بين في محله ومنها وضع العرف نحو القتل مع قتل في قولهم قتل فلان قتيلاً لقتل الحي ونحو الدقيق مع طحن في قولهم طحن فلان دقيقاً لطحن القمح فلا يقدر ون مضافاً ومقتضى اللغة ان لا يصح هذا الكلام الا بتقدير مضاف أي قتل جسد قتيلاً أو طحن فمح دقيقاً أو يجعل فعلاً مجازاً مرسل للعلاقة الاول على ما فيه مما بين في محله وأما العرف الفعلي فعناه ان بوضع اللفظ في اللغة للمعنى ذى أنواع ويكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواعه فقط كالثوب يصدق لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر وأهل العرف انما يستعملون من أنواعه المذكورة في اسمهم الثلاثة الاول دون الاخيرين وكالخنزير يصدق لغة على خنزير الفول والخص والبر وغير ذلك وأهل العرف انما يستعملون في أغذيتهم خبز البر دون ما عدها وسر الفرق بين قاعدة العرف القولي يقتضى به في تخصيص الالفاظ ببعض ما يصدق عليه لغة وبغير ما يصدق عليه لغة وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقتضى به في تخصيص الالفاظ ببعض ما يصدق عليه لغة هو ان العرف

القول لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف العام للفظ في بعض أفراد معناه اللغوي أو في معنى مناسب لمعناه اللغوي حتى يصير الأصل مهجوراً كما عرفت كان ناسخاً للغة والناسخ يقدم على المنسوخ وان العرف الفعلي لما كان عبارة عن كثرة استعمال أهل العرف لبعض أنواع مسمى اللفظ اللغوي في عوائدهم دون بقية أنواعه مع بقاء ذلك اللفظ اللغوي مستعملاً في مسماه اللغوي من غير تعرض له بنقل منه لغيره لم يكن ناسخاً للغة حتى يقدم من حيث كونه ناسخاً على المنسوخ وبالجملة فغلبة استعمال لفظ المسمى في غيره من حيث كونه ناسخاً يخل بالوضع اللغوي فيؤثر فيه تخصيصاً وتقييداً وإبطالا وترك مباشرة المسميات من حيث أنه ليس بناسخ لا يخل فلا يؤثر في الوضع اللغوي تخصيصاً ولا تقييداً ولا إبطالا فلذا حكى جماعة من العلماء الاجماع في ان العرف الفعلي لا يؤثر بخلاف العرف القولي وقد حاول المأزري في شرح البرهان الاجماع في ذلك الا انه نقل عن بعض الناس انه نقل خلافاً في ذلك ونقل مثلاً عنه اه والظاهر انه ليس خلافاً في اعتبار العرف الفعلي من حيث كونه ناسخاً للغة حتى ينافي الاجماع بل هو خلاف لفظي محمول على ماسياتي في المسائل من انه يؤثر في الوضع اللغوي التخصيص والتقييد من حيث انه من قبيل بساط (١٨٩) الحال والايمان انما تعتبر

بالنية ثم ببساط الحال ثم بالعرف ثم باللغة هذا ما ظهر لي فتأمل بانضاف هذا ومقتضى ما تقرر في العرف القولي أمران الاول ان يكون نحو الدابة في ذات الحوافر أو الفرس أو الجار مجازاً لغة وحقيقة عرفية والثاني تقديم العرف القولي على اللغوي لكونه ناسخاً له وينافي الاول قول ابن كمال باشا في حاشية التلويح ان زيدا اذا اعتبر بخصومه لا يصح عنه سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازاً بلا اشتباه واذا اعتبر بخصومه صح سلب الانسان عنه لغة

الكثيرة لا تجوز فلا يجوز لاحد ان يسكن بيتاً من المدرسة دائماً ولمدة طويلة فان العادة جرت في ذلك بتملك الانتفاع بالتمليك المنفعة وكذلك لو عمد أحد لايجار بيت المدرسة من الناس من أنكر ذلك عليه فدل ذلك على انه انما يملك الانتفاع دون المنفعة ومن هذا الباب لو جعل بيتاً في المدرسة لخزن القمح أو غيره دائماً أو لمدة الطويلة امتنع أيضاً لان العادة شهدت وألفاظ الواقفين على ان البيوت وقف على السكنى فقط فان وضع فيها ما يخزن الزمان اليسير جاز كالزناز الضيف ومن هذا الباب ما وقف من الصهاريج للبناء والشرب في المدارس والخوانك لا يجوز بيعه ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوه غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بأن يكون صبغاً مبيضاً للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائماً فهذا لا يجوز لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط ويستثنى من ذلك الصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونظير هذه المسألة اطعام الضيف لا يجوز له أن يبيعه ولا يملكه غيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة وله اطعام الهر اللقمة والقمطين ونحوهما لشهادة العادة بذلك ومن هذا الباب الحصر الموضوع في المدارس والربط والبسط المفروشة في زمن الشتاء ليس للموقوف عليه أن يتخذها غطاء بل لا تستعمل الاطواء فقط لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكذلك الزيت للاستصباح ليس لاحد أن يأكله وان كان من أهل الوقف كما تقدم في طعام الضيف فهذه الاعيان وان لم تكن من باب المنافع بل من باب تملك الاعيان ولكن التملك فيها مقصور على جهة خاصة بشهادة العوائد والاصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الامداد الدليل على انتقاله عن أملاكهم وقس على هذه المسائل ما يقع منها واجل مسائل تملك الانتفاع على بابها ومسائل تملك المنفعة على بابها

ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغي ان لا يكون مجازاً أيضاً لأن من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضاً على ما حققه القاضي عضد الدين في شرح المختصر فوجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل المجتزئ بل من قبيل الحقيقة مطلقاً كما ذهب اليه الكمال بن الهمام ومن وافقه وعلمه بأن الام في قولهم في تعريف الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له لام التعليل ولا شك ان اسم الكلّي انما وضع لاجل استعماله في الجزئي وعلمه غيره بان المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له أولاً والجزئي ليس غير الكلّي كما أنه ليس عينه نعم هذا التحقيق خلاف المشهور من ان العام في الخاص حقيقة ان كان من حيث تحقق العام فيه لامن حيث خصوصه مجازاً ان كان من حيث خصوصه لامن حيث تحقق العام فيه وعليه فيصح كون الدابة في ذات الحوافر أو في الفرس أو في الجار مجازاً لغة وحقيقة عرفية سيما في نحو قولك رأيت دابة زيدا أو بط أو علف الدابة اذ لا رؤية والربط والعلق انما تتعلق بالفرد الموجود في الخارج لا بالمفهوم الكلّي لانه غير قابل لذلك وهذا الخلاف انما هو فيما عمومه بدلي انما عمومه شمولي كالقوم والناس فانه اذا أراده بالخصوص نحو الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم أرسلناك بناس الاول نعيم بن مسعود

الاشعبي وبالثاني أبو سفيان وأصحابه فهو مجاز عند الأصوليين بلا خلاف لأن عموم الموضوع له لم يرد تناولا ولا حكما وإن كان مخصوصا كقلم القوم إلا زيد أقالذي اختاره ابن السبكي تبعوا لولدائه أنه حقيقة نظرا لإرادة عموم الموضوع له تناولا وإن لم يرد حكما ولا أكثر على أنه مجاز لاستعماله في بعض مواضع له أولا كما بسط ذلك في الأصول وعليه فيتحديد العام الذي أريد به الخصوص والعام الخاص. وص
وينافي الثاني قول الفقهاء ملاحده في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة نعم قال السبكي وغيره مراد
الأصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ في اللغة والعرف ومراد الفقهاء ما إذا لم يعرف حده في اللغة ولهذا قالوا كل ما ليس له حد في اللغة ولم
يقولوا معنى اه فافهم أفاد جميع هذا العطار على محلي جمع الجوامع بتصرف وزيادة من الدسوقي والنايبي على مختصر المعاني
﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿ المسألة الأولى ﴾ إذا فرضنا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية ويعرف العربية
غير أنه لا يتكلم بها لتعلمها عليه فلا ينطق بلفظ الخبز والثوب الأعلى النذرة وقد جرت عاداته في غذائه ولبسه أن لا يأكل الخبز للشعير
ولا يلبس الثياب القطن خلف (١٩٠) لا يلبس ثوبا ولا يأكل خبزا كان اقتصره على أكل خبز الشعير ولبس ثياب

القطن مقيدا لمطلق لفظه
فلا نحشه إلا بأكل خبز
الشعير ولبس ثياب القطن
فقط على الصحيح لكن
لا من حيث أن عرفه الفعلي
ناسخ للغة بل من حيث
كونه من قبيل بساط الحال
والإيمان إنما تعتبر بالنية
ثم يبسط الحال ثم بالمعرف
ثم باللغة كما عرفوا كانت
عادات استعمال اللغة العربية
لعدم تعلمها عليه لكان طول
أيامه يقول أكلت خبزا
ولبست الثوب واتسوفى
بخبز وعجلوا بالخبز
والخبز على المائدة قليل
واتسوفى بالثوب وعجلوا
بالثوب ونحو ذلك ولا يريد
في هذا النطق كله الأثوب

﴿ الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد في الكلّي وبين قاعدة

حل المطلق على المقيد في السكّية وبينهما في الأمر والنهي والنفي ﴾

اعلم ان العلماء أطلقوا في كتبهم حل المطلق على المقيد وحكوا فيه اختلاف مطلقا وجعلوا ان حل
المطلق على المقيد يفضى إلى العمل بالدليلين دليل الاطلاق ودليل التقييد وان عدم الحل يفضى
إلى إلغاء الدليل الدال على التقييد وليس الأمر كما قالوا على الاطلاق بل هما قاعدتان متباينتان في
هذه الأبواب المتقدم ذكرها وبيان ذلك ان صاحب الشرع إذا قال اعتنقوا رقبة ثم قال في موطن
آخر رقبة مؤمنة فدلّول قوله رقبة كلّي وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب وتصدق بأى فرد
وقع منها فن أعتق سعيدا فقد أعتق رقبة ووفى بمقتضى هذا اللفظ فإذا أعتقنا رقبة مؤمنة فقد
وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقة وبمقتضى التقييد وهو وصف الإيمان فكنا جامعين بين
الدليلين وهذا كلام حق أما إذا ورد أمر صاحب الشرع بإخراج الزكاة من كل أر بعين شاه شاة

قال (الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد في الكلّي وبين قاعدة حل المطلق على
المقيد في السكّية وبينهما في الأمر والنهي والنفي إلى قوله وهذا كلام حق) * قلت في أثناء كلامه
فدلّول قوله رقبة كلّي وحقيقة مشترك فيهما بين جميع الرقاب ليس بصحيح بل مدلول لفظ رقبة
مطلق لا كلّي والمطلق إنما هو الواحد المبهم مما فيه الحقيقة والكلّي هو الحقيقة الواقع فيها الاشتراك
عند من يقول بآثبات الحقائق المشتركة فيها وقوله ويصدق بأى فرد منها صحيح لكن لا من الوجه
الذى أشار إليه ولكن من جهة أن مقتضى الاطلاق الأمر بواحد غير معين فإذا وقع واحدا أى
واحد كان مما فيه تلك الحقيقة أجزأ والوجود اقتضى التعيين لا الوجوب قال (أما إذا ورد أمر صاحب
الشرع بإخراج الزكاة من كل أر بعين شاه شاة

كما

القطن وخبز الشعير الذى جرت عاداته بهما لصار له في لفظي الخبز والثوب عرف قولى ناسخ للغة

فلا نحشه بغير خبز الشعير وثياب القطن أيضا لكن لا من الحيثية الأولى بل من حيث تحقق العرف للناسخ للغة حينئذ فافهم ﴿ المسألة
الثانية ﴾ لا خلاف بين ابن القاسم وأشبّه في أن النقل العرفي مقدم على اللغة إذا وجدوا واختلفا فيها إذا حلف لا يأكل رؤوسا فقال
الأول يحث بجميع الرؤوس وقال الثاني لا يحث إلا برؤوس الانعام وذلك لأن مدرك أشهب أن أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ
المركب أعنى أكل رؤوسا لكل رؤوس الانعام خاصة دون غيرها من بقية أنواع الرؤوس بسبب كثرة استعمالهم لذلك المركب في
هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس ومدرك ابن القاسم أنه وإن سلم استعمال أهل العرف لذلك المركب في هذا النوع خاصة
إلا أنه لم يسلم أن الاستعمال وصل إلى غايته الموجبة للنقل فإن الغلبة قد تقصر عن النقل ألا ترى أن أهل العرف يستعملون لفظ الاسدي
الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك إلى حد النقل فإنه لا يفهم منه الرجل الشجاع إلا بقرينة وضابط النقل أن يصير المنقول
أليه هو المتبادر الأول من غير قرينة وغيره هو المفتقر إلى القرينة فالخلاف إنما هو في وجود المناط هنا وعدم وجوده وقول كثير من

الشراح والفقهاء اذا صر بهذه المسئلة لا يبحث بغير وؤوس الانعام لأن عادة الناس بأكلون رؤوس الانعام دون غيرها اه محمول على ما سبق من أن الاقتصار على بعض مسمى اللفظ في الاستعمال الفعلي من جنس البساط فافهم **المسئلة الثالثة** مشهور فتاوى الاصحاب فيما ذالحلف بإيمان المسلمين تازمه خفت انه يلزمه كفارة يمين وعتق ما عنده من الرقيق وان كثروا وصوم شهرين متتابعين والمشى الى بيت الله في حج أو عمرة وطلاق امرأته وفي كونه واحدة أو ثلاثا خلاف والتصدق بثل المال ولا يلزمه اعتساف عشرة أيام ولا المشى الى مسجد المدينة ولا بيت المقدس ولا ارتباط في الثغور الاسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العرايا ولا اطعام الجياع ولا شرب من القربات غير ما تقدم ذكره فلا حظوا ما غلب الحلف به في العرف من تلك الامور التي صارت تسمى كلها في العرف إيمانا وان كان لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ولم يلاحظوا ان عاداتهم يفعلون مسمياتها وانهم يصومون شهرين متتابعين أو يحجون أو غير ذلك من الافعال نظرا للقاعدتين المذكورتين تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي وعدم تقديم العرف الفعلي على المسمى اللغوي فلذا صرحوا وقالوا من جرت عادته بالحلف بصوم لزمه صوم سنة فجعلوا المدرك الحلف (١٩١) اللفظي دون العرف الفعلي

وعلى هذا لو اتفق في وقت آخر اشتها حلفهم بنذرهم الاعتكاف والرباط واطعام الجياع وكسوة العرايا وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف اذا حثت الاعتكاف وما ذكر معه دون ما هو مذكور قبله لان الاحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها اذا بطلت كالتقود في المعاملات والعيوب في الاغراض في البياعات ونحو ذلك فاذا تغيرت العادة في النقود والسكة الى سكة أخرى جيل الثمن في البيع عند الاطلاق على السكة التي

كجاء في الحديث في كل أر بعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فن قصد في هذا المقام حل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على انه من باب حل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب بسبب ان الحل هنا يوجب ان المقيد خصص المطلق وأخرج منه جميع الاغنام المعروفة والعموم يتقاضى وجوب الزكاة فيها فليس جاء ما بين الدليلين بل تاركا لمقتضى العموم وحاملا له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل الدال على حل المطلق على المقيد موجودا ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن أثبت الحكم بدون موجه ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهي تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافي الكل أو من قاعدة تخصيص العموم بالمفهوم الحاصل من قيد السوم وفيه خلاف امانته من باب حل المطلق على المقيد فلا لانه كاية ولفظ عام وانما يستقيم حل المطلق في الكل المطلق لافي الكاية لما تقدم من الفرق وكذلك وقع في كتب العلماء التسوية بين الامر والنهي في حل المطلق على المقيد وليس كذلك فان صاحب الشرع لو قال لاتعتقوا رقة ثم قال لاتعتقوا رقة كافرة كان اللفظ الاول من صيغ العموم لان النكرة في سياق النهي كالنكرة في سياق التثنية نعم فيكون اللفظ الثاني لو حللنا الاول عليه مخصوصا بالاول فانه يخرج

كجاء في الحديث في كل أر بعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فن قصد في هذا المقام حل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على انه من باب حل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب الى قوله لما تقدم من الفرق) * قلت ما قاله في هذا الموضع مسلم قال (وكذلك وقع في كتب العلماء التسوية بين الامر والنهي في حل المطلق على المقيد وليس كذلك الى قوله

تجددت العادة بهادون ما قبلها واذا كان الشيء عيبا في الثياب في عادة رد دنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوا بموجبها لزيادة الثمن لم يرد به وبهذا القانون تعتبر جميع الاحكام المترتبة على العوائد وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بينهم نعم قد يقع الخلاف بينهم في تحقيقه هل وجد أم لا قال الاصل وعرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين فلان كادت تجد احدا بمصر يحلف به فلا يبنى القتيابه وعادتهم يقولون عبيد حرام آتى طالق وعلى المشى الى مكة ومالى صدقة ان لم أفعل كذا فلنزم هذه الامور وعلى هذا القانون ترك الفتاوى على طول الايام فهم متجدد في العرف اعتبره وهم ماسقط أسقطه ولا تجمد على السطور في الكتب طول عمرك بل اذا جاءك رجل من غير أهل اقليمك يستفتيك لاتجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك ودون المقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجوهر على المنقولات أبد اضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وجميع الصرائح والسكنايات فقد يصير الصريح كناية فيفتقر الى التنية وقد نصير الكناية صريحا تستغنى عن التنية اه وفي فتاوى الشيخ محمد عايش فيمن حلف بإيمان المسلمين ما دخل دار فلان

ودخلها انه تازمه الثلاث وكفارة فقط ان لم تكن له نية والالزمه ما نواه اتفاقا اذهى من الكنيات ولم يجز العرف بالخلف بغير الله والطلاق كعرف أهل مصر الآن والالزمه مقتضى الخنفى في كل ما جرى به العرف اهـ هذا ولفظ الجمين وان كان في القسم والطلاق ونحوهما مجرى العرف باستعماله فيه من قبيل المشترك عرفا ومن قبيل الحقيقة والمجاز لغيره الا انه في قول الخالف ايمان المسلمين تازمه ليس من قبيل استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه بحسب العرف ولا من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بحسب اللغة وان قال الاصل به وبأن قاعدة جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه والجمع بين المجاز والحقيقة كما هو المنقول عن مالك والشافعي وجماعة من العلماء نظرا لكون قرينة المجاز انما تمنع عن ارادة المعنى الحقيقي وحده كما نقله ابن قاسم عن التلويح لابد من ملاحظتها في هذه المسئلة أيضا وذلك لان قاعدة تقديم المسمى العرفي على المسمى اللغوي تقتضى ابطال المسمى اللغوي فكيف يعتبر الجمع بين المجاز والحقيقة بحسبه واستعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق في لفظه المفرد لا الجمع كما هنا ألا ترى ان لفظا لا يدون رفعوا لا يدون نصبا وجرا يدل على أشخاص متعددين وضع لكل واحد (١٩٢) منهم لفظ زيد المفرد بأوضاع متعددة ولم يعدوه من قبيل استعمال المشترك في

معانيه فتأمل بانصاف
 المسئلة الرابعة * قول
 الخالف ايمان البيعة
 تازمى ان ترتب عليه حكم
 فالمعتبر العرف الذي جرت
 به عادة مسالك الوقت في
 التحليف به في بيعتهم
 واشتهر ذلك عند الناس
 بحيث صار عرفا ومنقولا
 متبادرا للذهن من غير
 قرينة على القانون المتقدم
 فان لم يكن ذلك فاللغة لا غير
 وان لم ترتب عليه حكم
 فالمعتبر النية ثم السبب أو
 البساط ثم العرف ثم اللغة
 والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق التاسع والعشرون
 بين قاعدة لنية المخصصة
 وبين قاعدة لنية المؤكدة *

الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم يتقاضاه فلم يكن فيه جمع بين الدليلين بل التزاما للتخصيص بغير دليل والقاء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت في سياق الامر فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين الدليلين وظهور أيضا الفرق بين الامر والنهي والامام غفر الدين في الحصول وغيره من العلماء نص على التسوية بينهما وليسوا بمستويين فتأمل ذلك كما بينته لك فيتحصل من هذا البحث ان حمل المطلق على المقيد انما يتصور في كلى دون كلى وفي مطلق دون عموم وفي الامر وخبر الثبوت دون النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار أحد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيؤل الحال الى الكلية دون الكلى وخبر الثبوت هو كالامر نحو في الدار رجل فانه مطلق كلى لا كلى لان النكرة لا تعم في سياق الثبوت واذا تقرر الفرق واتضح الحق فهنا اربع مسائل (المسئلة الاولى) الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفى يقول ان الشافعية تركوا أصلهم لا لموجب فيما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولع السكب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالغراب وورد اراهن بالتراب فقولوا احداهن مطلق وقوله عليه السلام اولاهن مقيد بكونه اولاً ولم يحملوا المطلق على المقيد فيعينوا الاولى بل بقوا الاطلاق على اطلاقه وكان يورد هذا السؤال على الشافعية فيعسر عليهم الجواب عنه فسمعت يوم ما يورده فقلت له هذا لا يلزمهم لاجل قاعدة (فهننا اربع مسائل) * قلت ما قاله أيضا مسلم غير اطلاقه لفظ الكلى فان اراد به الواحد غير المعين وهو المطلق فلا مشاحة وان اراد الكلى حقيقة فليس الكلى هو المطلق بل الكلى الحقيقة والمطلق الواحد غير المعين مما فيه الحقيقة قال (المسئلة الاولى الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا للشافعية الى آخر المسئلة) قلت ما قاله في هذه المسئلة والتي بعدها صحيح والله أعلم

الصحيح ابدال المؤكدة بالخرجة لان النية لا تكون مؤكدة الا بناء على ما نوه من ان حكم التخصيص بالنيات كحكم التخصيص بالالفاظ الدالة على المدلولات في اشتراط ان يكون المخصص منافيا للمخصص والا احتمل قصد التأكيدي وقصد التخصيص على السواء فلا يعدل عن مقتضى العموم مع القول بأنه دليل مجرد احتمال الخصوص أما اذا كانت المنافسة فيتعين المصير الى التخصيص لاستحالة التناقض في كلام الشارع والامر ليس كما نوه بل الصحيح في النظر ان النية تكون مخصصة وان لم تكن منافية من جهة ان القواعد الشرعية تقتضى انه لا ترتب الاحكام الشرعية في العبادات والمعاملات الاعلى النيات والقصود وما ليس بمنوى ولا مقصود فهو غير معتد به ولا مؤاخذ بسببه وهذا لا يكاد يجهر به أحد من الشرع نعم اذا أطلق المطلق اللفظ العام ولا نية له ولا بساط ولا إعادة صارفة حننائه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح في ذلك وان أطلقه ونوى جميع أفراد يمينه حننائه بكل فرد من أفراد العموم كذلك بالاولى للوضع الصريح في ذلك مع النية المؤكدة له وان أطلقه ونوى بعض أفراد لفظه العام باليمين وغفل عن البعض الآخر فلم يتعرض له بنفى ولا اثبات حننائه باللفظ المنوى ولم نحتمه بمعاذاه لان نية الخالف أول معتبر فيما

أصولية

تقتضيه من تقييد لفظه المطلق وتخصيص لفظ العام ثم السبب والبساط وذلك لأنه إذا نزل لفظ الخالف على ما يقتضيه السبب والبساط من تقييد اللفظ أو تخصيصه ولم بحث بماعده مع ان ذلك لم يكن كذلك إلا لأن السبب والبساط يدلان على قصد الخالف التقييد أو التخصيص فلا يُعتبر التقييد والتخصيص المنويان أولى من المستدل عليهما بالسبب والبساط فافهم وان أطلق المطلق اللفظ العام وقال نويت اخراج بعض أنواعه عن الميمن كان استثناء بالنية دون النطق وفيه خلاف هل يجزى أولاً قال صاحب الجواهر منشؤه أى الخلاف النظر الى انه من باب تخصيص العموم فيجزى بالنية أو النظر الى حقيقة الاستثناء فلا يجزى الانطلاق اه فظهر من هذا ان سر الفرق بين النية المخصصة تعتبر بلا خلاف وبين النية المخرجة هل تعتبر أو لا خلاف هو ان النية المخصصة لما كانت أصلا يقاس عليه غيره كانت نافي التخصيص لا تختمل غيره فاعتبرت فيه بلا خلاف والنية المخرجة لما كانت تحتل انهما من قبيل النية المخصصة أو من قبيل الاستثناء بالنية دون النطق جرى الخلاف في اعتبارها في التخصيص نظرا لاحتمال الاول وعدم اعتبارها نظرا للثاني هذا تحقيق المقام على ما حره ابن الشاط وبه يسقط جميع ما ذكره الاصل بناء (١٩٣) على الوهم المار ذكره والله أعلم

الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة
تمليك الانتفاع عبارة عن الاذن للشخص في ان يباشر هو بنفسه فقط كالاذن في سكنى المدارس والربط والمجالس في الجوامع والمساجد والأسواق ومواضع النسك كالطاف والمسعى ونحو ذلك فلمن أذن له في ذلك ان ينتفع بنفسه فقط ويمتنع في حقه ان يؤاجر أو يعاوض بطريق من طرق المعاوضات أو يسكن غير دلييت المدرسة أو غيره من بقية النظائر المذكورة معه وتمليك المنفعة عبارة عن الاذن

أصولية مذكرة في هذا الباب وهي أنا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيدا بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما تساقطان اقتضى القياس الجمل على احدهما ترجيح وفي هذا الحديث ورد المطلق فيه ٢ مقيدا بقيدين متضادين فورد اولاهن وورد اخراهن فتساقطان ويق احدهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اصولهم واما اصحابنا المالكية فلم يرجعوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصروا على سبع من غير تراب وانما تعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة (المسألة الثانية) ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع المالم يقبض واخذ الشافعي بعموم هذا الحديث وورد أيضا نهيه عن بيع الطعام قبل قبضه فخصص اصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلفت مداركهم في ذلك ففهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الاطلاق في الحديث الاول على التقييد في الحديث الثاني ومنهم من يقول الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلان اما الاول فلانه وقد تقدم ان المطلق انما يحمل على المقيد في الكل في دون الكلية وهذا الحديث الاول عام فهو كلية فلا يصح فيه حمل المطلق على المقيد وأما المدركان الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما نقرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله العموم الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسألة مشككة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد رده وقال الشافعي لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر لان قوله تعالى لنن اشركت ليحبطن عملك وان كان طفلا

قال (المسألة الثالثة) قال مالك من ارتد حبط عمله بمجرد رده الى قوله

٢ الصواب اسقاط فيه

(٢٥ - الفروق - ل) للشخص في ان يباشر هو بنفسه أو يمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة وغير عوض كالعارية كمن استأجر دارا واستعارها فله ان يؤاجرها من غيره أو يسكنه بغير عوض وان يتصرف في هذه المنفعة تصرف المالك في أملاكهم على جرى العادة على الوجه الذي ملكه فهو تملك مطلق في زمن خاص حسبما تناوله عقد الاجارة أو شهدت به العادة في العارية فمن شهدت له العادة في العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف كما يشاء بجميع الانواع السانفة في التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تملك هذه المنفعة كتمليك الرقاب (وصل) في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسألة الاولى) النكاح من حيث ان مقتضى عقده ان يباشر الزوج منفعة بنفسه خاصة وليس له ان يمكن غيره من تلك المنفعة لكونه ليس مالكا للمنفعة ولا لبضع الزوجة كان من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة (المسألة الثانية) الوكالة ان كانت بغير عوض كانت من باب تملك الانتفاع لامن باب تملك المنفعة لانها تقتضى حينئذ ان الموكل ملك من الوكيل ان ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعته فلا يجوز له ان يهب الانتفاع بذلك الوكيل لغيره بل ينتفع به بنفسه أو يهبه له أو يعزله وان كانت بعوض كانت من

باب تملك المنفعة لأنها حينئذ من باب الاجارة فلم يملك بيع ماله وان يمكن منه غيره مالم يكن الموكل عليه لا يقبل البديل كتوكيله في بيع الرهن الذي عند مرتته فانه لا يقبل ابدال من وكل عليه بغيره لتعلق حق المرتته بالوكيل وفي خصام اذا قاعد الوكيل الخصم كمثلث فانه لا يقبل ابدال الوكيل كافي خليل وشريحه **المسئلة الثالثة** عقد كل من القراض والمساقة والمغارسة يقتضى ان رب المال ملك من العامل الانتفاع بالمنفعة بدليل انه ليس له ان يعاوض على مملكته من العامل من غيره ولا يؤاجر منه من اراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه العقد وأما مملكته العامل في القراض والمساقة فهو ملك عين لملك منفعة ولا انتفاع وتلك العين هي ما يخرج من ثمرة في المساقة أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد **المسئلة الرابعة** ظاهر قول الواقف وقفت هذا على ان يسكنه أو على سكنى طلبة العلم مثلاً ولم يزد على ذلك يقتضى انه انما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون المنفعة فليس للموقوف عليه ان يؤاجر غيره ولا ان يسكنه دائماً والمدة الطويلة ولا ان يجعله مخزن القمح أو غيره دائماً أو المدة الطويلة وأما ازال **(١٩٤)** الضيف وخزن القمح وغيره المدة اليسيرة في المدارس والربط فيجوز ذلك لاهلها

وتسلك به مالك على اطلاقه غير انه قد ورد مقيد في قوله تعالى في الآية الاخرى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيجب حل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى لأنها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر واذا رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع فيكون الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولم يتعين ان كل واحد من الشرطين شرط في الاحباط فليست هاتان الآيتان من باب حل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من احسن المباحث سؤالا وجوابا **المسئلة الرابعة** ورد قوله عليه السلام جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وورد ترتيبها طهورا قال الشافعي رضى الله عنه هذا من باب المطلق والمقيد فيحمل الاول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فان الاول عام كلية لا يصح فيه حل المطلق على المقيد لما تقدم ان ذلك لا يصح الا في الكلى دون الكلية وهو أيضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو أيضا باطل فاصاب الشافعي من الاشكال في هذه المسئلة ما أصاب أصحابنا في مسئلة بيع الطعام قبل قبضه حرقا بحرف

لان العادة لما جرت بذلك دلت على ان الواقف يسمح في ذلك وما يحمل على تملك الانتفاع لا تملك المنفعة الصيغة التي صدرت من الواقف تحتلها من وشككنا في تناولها المنفعة لان القاعدة ان الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها والفصل والاتقال على خلاف الاصل فلذا متى شككنا في رتب الانتقال حملناه على أدنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق وعلى هذه القاعدة مسائل في المذهب وبالجملة فقول الواقف اما ان يكون نصافي تملك المنفعة بنفسه كقوله

فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر قلت ما قاله الشافعية هو الاصح والله أعلم قال (والجواب ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى الى آخر المسئلة) قلت ليس هذا الجواب عندى بصحيح وقوله اذا رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع صحيح لكن بشرط ان يصح استقلال كل واحد من المشروطين عن الآخر اما اذا لم يصح الاستقلال فلا والمشروطان معافيه الكلام من الضرب الثاني الذي لا يصح فيه استقلال احدهما عن الآخر لانها سبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس فالامر في جوابه ليس كما زعم والله تعالى أعلم وما قاله في المسئلة الرابعة صحيح

يتنفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع الانتفاع أو بالفرائض القائمة مقام التصريح بالمنفعة من الامور الالادية في الصيغة المحتملة فيجب حله على المنفعة لا الانتفاع واما ان يكون ظاهره في تملك الانتفاع كقوله وقفته على ان يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك فيجب حله على الانتفاع لا المنفعة كجاءا كان محتملا لتملك الانتفاع أو تملك المنفعة بلا قرينة حتى حصل الشك في تناوله للمنفعة لوجوب حله حينئذ على أدنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق للقاعدة المارة وكذلك يجري فيها كان من باب تملك الاعيان وقد شهدت العادة وألفاظ الواقفين بقصره على جهة خاصة نحو ما يوقف في المدارس والخوانك من الصهاريج لماء الشرب فلا يجوز بيع الماء المذكور ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه في وجوده غريبة لم تجر العادة بها كالصبغ وبياض الكتان بان يكون صبغا مبيضا للكتان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دائما لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بأنه موقوف للشرب فقط نعم يجوز صرفه لاصبغ اليسير والبياض اليسير ونحوه ونحو الحصر والبسط المفرشة في المدارس والربط لا تستعمل الاطواء فقط وليس للموقوف عليه ان يتخذها غطاء في زمن الشتاء لان العادة وألفاظ الواقفين شهدت بذلك وكوقف الزيت للاستصباح ليس

الفرق

لأحدان يأكله وان كان من أهل الوقف كما لا يجوز للضيف ان يبيع الطعام المعد لضيافته ولان يملكه لغيره بل يأكله هو خاصة على جرى العادة نعم له اطعام الهرم للقيمة والمقمتين ونحوهما للشهادة العادة بذلك وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها واجل مسائل تملك الاتفاع على بابها ومسائل تملك المنفعة على بابها ومسائل تملك الاعيان على الجهة التي قصرتها العادة وألفاظ الواقفين عليها وأجر المحتمل على أصل بقاء أملاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الاما دل الدليل على انتقاله عن أملاكهم والله أعلم

الفرق الحادى والثلاثون بين قاعدة فى جل الاطلاق على التقييد فى المطلق لا الكتابة وفى الامر بالانتهى والنهى * وذلك لان العلماء وان حكوا فى جل الاطلاق على التقييد بخلاف مطلقا وان اجل يقتضى الى العمل بدليل الاطلاق والتقييد وان عدم الحل يقتضى الى الغاء دليل التقييد الا ان الامر ليس كما قالوا على الاطلاق بل قاعدة الاطلاق والتقييد فى المطلق وفى الامر بتأنيق قاعدة فى الكتابة والنهى والنهى وسر الفرق بين القاعدة فى الابواب المتقدم ذكرها هو ان صاحب الشرع اذا قال أعتق رقبة ثم قال فى موطن آخر رقبة مؤمنة كان مدلول قوله رقبة مطلقا فيصدق كلامه من جهة مقتضى الاطلاق بالامر بواحد غير (١٩٥) معين مما فيه الحقيقة فاذا

أوقع واحدا أى واحد مما فيه تلك الحقيقة أجزاء وان كان الوجود يقتضى التعيين لا الوجوب فن أعتق سعيدا فقد أعتق رقبة وفى مقتضى هذا اللفظ فاذا أعتقنا رقبة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو مفهوم الرقبة ومقتضى التقييد وهو وصف الايمان فكنا جامعين بين الاليلين واذا قال أخرجوا الزكاة من كل أربعين شاة شاة كما جاء فى الحديث فى كل أربعين شاة شاة وورد بعد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فى الغنم السائمة الزكاة لم يكن تقييده الغنم الذى

الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمى فى التصرفات فى ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه * وسر الفرق هو ان الله تعالى تفضل على عباده فجعل ما هو حق لهم يتسوى به وتملكه وتفضله لا ينقل الملك فيه الا برضاهم ولا يصح الابرأ منه الا بسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنه فى اتلافه أو بالاذن فى مباشرته على سبيل الامانة كما ان ما هو حق لله تعالى صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والابرأ منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع فكل واحد من الحقين موكل لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا ويتضح الفرق بثلاث مسائل (المسألة الاولى) * الوديعة اذا شالها المودع وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لاضمان عليه لانه مأذون له فى ذلك الفعل الذى به انكسرت ولو سقط عليها شئ من يده فانكسرت ضمن لان صاحب الوديعة لم يأذن له فى جل ذلك فى يده فان فعل الذى به انكسرت غير مأذون فيه فيضمن فان قيل ان كان صاحب الوديعة لم يأذن له غير ان الله تعالى أذن له أن يتصرف فى يده فقد وجد الاذن من هو أعظم من صاحب الوديعة قيل الاذن العام الشرعى

قال (الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك الآدمى فى التصرفات فى ان الاول لا يسقط الضمان والثانى يسقطه الى قوله ويتضح الفرق بثلاث مسائل) قلت ما قاله صحيح ظاهر وأما كلامه فى المسائل فليس بالواضح فان المسألة الاولى والثانية من المسائل التى ذكر لبيانها فيما زعم لم يتوارد الاذنان فيهما على شئ واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف فى غير الشئ المملوك للآدمى وترتب الضمان انما هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على توارده الاذنين على شئ واحد وأما الثالثة فورد الاذن العام فيها على الشئ المملوك للآدمى فهذه المسألة هى التى تصلح مثالا لحل هذا الفرق ثم انه لا فرق على قول

مدلوله الكلية والعموم بمقتضى كل لا الاطلاق بالسائمة فن جل الاطلاق على التقييد هنا فقد فاته الصواب بسبب ان الحل يقتضى ان قيد السائمة خصص لفظ الغنم العام وأخرج منه جميع الاعنام المعلوفة والعموم يقتضى وجوب الزكاة فيها لم يكن الحل جامعاً بين الدليلين بل تاركاً لمقتضى العموم وحاملاً له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل الدال على جل الاطلاق على التقييد موجوداً ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق ودليل التقييد ومن أثبت الحكم بدون موجب ودليله فقد أخطأ بل هذا يرجع الى قاعدة أخرى وهى اما تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافى الكل واما تخصيص العموم بمفهوم اللقب الحاصل من قيد السوم وفى اعتباره وعدم اعتباره خلاف وكذلك اذا قال صاحب الشرع لا تعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة لان لفظ الرقبة الاول من صيغ العموم لانه نكرة فى سياق النهى والنكرة فى سياق الكثرة فى سياق النهى نعم فلو حلنا لفظ الرقبة الاول على الثانى المقيد بالكافة لكان مخصصاً للاول فيخرج منه الرقاب المؤمنة على امتناع العتق والعموم فى الاول يقتضى عدم اخراجها فلم يكن فى الحل جمعاً بين الدليلين بل التزاماً للتخصيص بغير دليل والغاء للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت فى سياق الامر

فانها حثت لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جعابين الدليلين وبالجملة فحمل الاطلاق على التقييد انما يتصور في المطلق لافي العموم ولا في الامر وخبر الثبوت لافي النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار أحد يقع نكرة في سياق النفي فيعم فيؤول الحال الى الكلية والعموم دون الاطلاق وخبر الثبوت نحو في الدار رجل هو كالا م لا نعم النكرة في سياقه بل تكون مطلقة فنص الامام غير الدين في المحصول وغيره من العلماء على التسوية بين الامر والنهي ليس بصحيح فتأمل ذلك ﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ جل الاطلاق على التقييد في المطلق دون العام لا يراه الحنفية و يراه الشافعية وانما تركوا أصلهم فيما ورد عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد أولاهن بالتراب لان المطلق في هذا الحديث ورد مقيدا بقيد متضادين لانه كما ورد أولاهن وورد اخرهن وشرط العمل بهذا الاصل ان يقيد المطلق بقيد واحد لا يقيد بمتضادين والاتساق لتعذر الجمع بينهما ما لم يترجح أحدهما باقتضاء القياس جل المطلق عليه وهنالم يقتض القياس الجملى على أحد (١٩٦) القيد حتى يترجح فوجب بقاء المطلق على اطلاقه فلم تترك الشافعية أصلهم لغير

موجب خلافا لقاضى القضاة صدر الدين الحنفى وأما أصحابنا المالكية فلم يعرجوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيده بل اقتصروا على سبع من غير تراب قال الاصل وأما متعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة اه وفي حاشية حجازى على المجموع عند قوله ولا تترى مانصه لانه لم يثبت في كل الروايات محل قبول زيادة العدل ان لم يكن غيره الذى لم يزد أوثق ولاختلاف الطرق الدالة عليه في بعضها احداهن وفي بعضها أولاهن وفي بعضها آخرهن اه فتأمل

لا يسقط الضمان وانما يسقطه الاذن الخاص من قبل صاحب الوديعة كما تقدم تقريره ﴿ المسئلة الثانية ﴾ اذا استعار شيئا فسقط من يده فانكسرا وهلك في العمل المستعار لمن غير عدوان ولا مجاوزة لما جرت به العادة في الاتتفاع بتلك العارية فلا ضمان عليه لان الذى أعاره اذن له فيما حصل به الهلاك ولو سقط من يده عليها شئ فاهلكها ضمن لعدم وجود اذن صاحب العارية في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذا اضطر الى طعام غيره فأكفه في الخمصة جاز وهل يضمن له القيمة أولا قولان أحدهما لا يضمن لان الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض والقول الثانى يجب وهو الاظهر والاشهر لان اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما ينفى الاثم والمؤاخذه بالعقاب ولان القاعدة ان المالك اذا دارز واله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا جل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان واتقال الملك بعوض هو أدنى رتب الاتقال وهو أقرب لموافقة الاصل من الاتقال بغير عوض

﴿ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون

شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا ﴾

وتحريه ان الحكم ان كان له سبب بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر أو كان له سببان أو أسباب فتقدم على جميعها لم يعتبر أو على بعضها دون بعض اعتبر بناء على السبب الخاص ولا يضر فقدان بقية

من يسقط الضمان عن المضطر وأما على قول من لا يسقطه فلا بد من الفرق قال شهاب الدين (الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا الى قوله

الاسباب

قلت و مما ورد مطلقا مقيدا بقيد متضادين حديث الابتداء فقد ورد كل أمر ذي بال لا يبدأ

فيه بذكر الله فهو أبترو وورد بسم الله الخ وورد بالمجد لله فلذا كان المطلوب في ابتداء ذوات البال مطلق الذكرفتنه ﴿ المسئلة الثانية ﴾ أخذ الشافعي بعموم الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه نهى عن بيع مالم يقبض وخصص أصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوز وبيع غيره قبل قبضه أخذنا بما ورد أيضا من نهى صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه ولهم في الإخذ به مدركان أحدهما انه من باب جل الاطلاق في الاول على التقييد في الثانى وأنهما ان الاول عام والثانى خاص واذا تعارض العام والخاص قدم الخاص على العام والمدركان باطلان أما الاول فلا نجل الاطلاق على التقييد انما يعتبر عند من يقول به في المطلق لافي العام ولفظ ما في الحديث الاول من قوله عليه الصلاة والسلام مالم يقبض عام فلا يصح حله على تقييد الثانى لما علمت وأما الثانى فلانه من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما قرر في أصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشئ وذكر بعضه والطعام هو بعض ما تناوله عموم مالم يقبض في الحديث الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسئلة مشككة علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ تمسك مالك رحمه الله تعالى بالاطلاق في قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك فقال من ارتد حبط عمله بمجرد رده
والشافعي رحمه الله تعالى يحمل اطلاقه على التقييد في قوله تعالى في الآية الاخرى ومن يرتد منكم عن دينه فيموت وهو كافر فأولئك
حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فقال لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر وماقاله الشافعي هو الاصح
وان ادعى الاصل ان الآية الثانية ليست مقيدة للآية الاولى وذلك لانا وان سلمنا ان الآية الثانية رتب فيها مشروطان هما الحبوط
والخلود على شرطين هما الردة والوفاة على الكفر وانه اذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع الانا لان سلم إمكان التوزيع
حينئذ مطلقا ولولم يصح استقلال كل من المشروطين بدون الآخر كما هنا لانهما سبب ومسبب والسبب لا يستغنى عن مسببه وبالعكس
حتى يتأتى التوزيع هنا يجعل الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على اطلاقه ولا يتعين ان كل واحد من
الشرطين شرط في الاحباط فلان تكون الآيتان من باب حل المطلق على المقيد بل انما يمكن التوزيع حينئذ بشرط ان يصح استقلال كل
واحد من المشروطين عن الآخر فليس الامر في دعواه كما زعم فافهم ﴿ المسئلة (١٩٧) ﴾ الرابعة ﴿ قول الشافعي رحمه الله

تعالى لا يجوز التيمم بغير
التراب تمسكا بأنه ورد قوله
عليه الصلاة والسلام جعلت
لى الارض مسجدا وطهورا
وورد وتراها طهورا
لا يصح سواء كان مدركه
انه من باب حل المطلق على
المقيد وأنه من باب تخصيص
العموم بذكر بعضه أما
على الاول فلا ن الارض
فى الرواية الاولى عام كلية
لامطلق وقد تقدم ان حل
الاطلاق على التقييد انما
يصح فى المطلق لافى العام
وأما على الثانى فقد مر ان
تخصيص العموم بذكر
بعضه باطل فأصاب الشافعي
من الاشكال فى هذه المسئلة
مأصاب أصحابنا فى مسئلة

الاسباب فان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسببه دون غيره من الاسباب مثال الاول الزوال سبب
وجوب الظهر فاذا صليت قبل الزوال لم تعتبر ظهر او مثال الثانى الجلد له ثلاثة اسباب الزنى والقذف
والشرب فن جلد قبل ملاسمة شئ من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك حدا ولا زاجرا فهذان قسمان ما أعلم
فيهما خلافا القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط فله ثلاثة أحوال ﴿ الحالة الاولى ﴾ ان يتقدم على
سببه وشرطه فلا يعتبر اجاعا ﴿ الحالة الثانية ﴾ ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجاعا
﴿ الحالة الثالثة ﴾ ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء فى كثير من صور دى اعتباره وعدم اعتباره ويتضح
ذلك بذكر ثمان مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب هو اليمين والشرط
هو الحنث فان قدمت عليهما لم يعتبر ذلك اجاعا وان أخرت عنهما أجزأت اجاعا وان توسطت
بين اليمين والحنث فقولان بين العلماء فى اجزائها وعدم اجزائها ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة
له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ فثبت الشفعة حينئذ فان أسقطها قبل البيع لم يعتبر
اسقاطها لعدم اعتبارها حينئذ واعتبار الاسقاط فرع اعتبار المسقط أو أسقطها بعد الاخذ سقطت
اجاعا وان أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ سقطت ولا أعلم فى ذلك خلافا ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ وجوب

ويتضح ذلك بذكر مسائل) ﴿ قلت ماقاله هنا صحيح ظاهر قال ﴿ المسئلة الاولى ﴾ قلت ماقاله
فيها صحيح قال ﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاخذ بالشفعة له سبب وهو بيع الشريك وشرط وهو الاخذ
الى آخر المسئلة ﴿ قلت ماقاله فى هذه المسئلة ليس بصحيح فان الاخذ بالشفعة هو الحكم بعينه
أو متعلقه فكيف يكون شرطا فى نفسه هذا مما لا يصح بوجه وانما هذه المسئلة من الضرب
الذى له سبب دون شرط ولذلك لم يقع خلاف فيما اذا أسقطها بعد البيع وقبل الاخذ والله تعالى
أعلم وما قاله فى المسئلة الثالثة والرابعة صحيح ظاهر

بيع الطعام قبل قبضه حرفا بحرف والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿ الفرق الثانى والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب
الشرع فى التصرفات وبين اذن المالك آدمى فى التصرفات فى اسقاط الثانى الضمان دون الاول ﴿ وسر الفرق هو ان الله تعالى
تفضل على عباده فجعل ان كل واحد من حق الله تعالى وحق الآدميين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا فما هو حق لله تعالى
صرف لا يتمكن العباد من اسقاطه والابراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع وما هو حق للآدميين بتسويغه وتملكه وتفضله
لا ينقل الملك فيه الابراء منه ولا يصح الابراء منه الا باسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان فى اتلافه الا باذنه فى مباشرة
على سبيل الامانة ﴿ وصل ﴾ فى توضيح هذا الفرق بمسئلة فيها توارد الاذنين على شئ واحد وهى ان المكف اذا اضطر الى
طعام غيره فأكله فى الخمصة جاز وهل يضمن له القيمة أو لا قولان أما القول بوجوب الضمان وهو الاظهر والاشهر فلا ن اذن المالك
لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما ينشئ الاثم والمواخذة بالعقاب ولان القاعدة ان الملك اذا دارزواله
بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا حل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان وانتقال الملك بعوض هو أدنى رتب الانتقال وهو أقرب لموافقة

الاصل من الاتقال بغير عوض وعلى هذا القول فلا بد من الفرق المذكور وأما القول بعدم الضمان فلا بد من الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض وعليه فلا فرق بين القاعدتين المذكورتين ومثلنا الوديعة والعارية. اللتان ذكرهما الاصل هنا لبيان هذا الفرق فيما زعم الملم يتوارد الاذان فيهما على شيء واحد بل ورد الاذن العام فيهما على التصرف في غير الشيء المملوك للأدنى وترتب الضمان انا هو على سبب الفعل المأذون فيه وكان من حق هذا الفرق ان يترتب على تواردا الاذنين على شيء واحد لم يكن له ذكرهما في بيان هذا الفرق وجها وتوضيح ذلك ان مسألة الوديعة لا يضمنها المودع اذا شالها وحوطها لمصلحة حفظها. فسقطت من يده فانكسرت لانه مأذون له في ذلك الفعل الذي به انكسرت ويضمنها اذا سقط عليها شيء من يده فانكسرت لان صاحب الوديعة لم يأذن له في الفعل الذي به انكسرت والاذن العام من صاحب الشرع وان وجد من حيث انه أذن له في أن يتصرف في يته لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره ومسألة العارية لا يضمنها المستعير اذا سقطت من يده فانكسرت أو هلك في العمل المستعارة له من غير عدوان ولا تجاوزا لما جرت به العادة في الاتفاع (١٩٨) تلك العارية لان المعير أذن له فيها حصل به الهلاك ويضمنها اذا سقطت من يده

عليها شيء فأهلكها لعدم وجود اذن المعير في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره والله أعلم

الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقديم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا حيث انهم لم يعتبروا تقدمه عليه اجاعا واختلفوا في اعتباره اذا تقدم على أحدهما فقط وعدم اعتباره وبيان ذلك ان للحكم باعتبار السبب والشرط ثلاثة أقسام * القسم الاول

الزكاة له سبب وهو ملك النصاب وشرط وهو دوران الحول فان أخرج الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزى اجاعا وبعد ملك النصاب ودوران الحول أجزأت اجاعا وبعد ملك النصاب وقبل دوران الحول فقولان في الاجزاء وعدمه * المسألة الرابعة * اذا أخرج زكاة الحب قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه وان أخرجها بعد نضجه أجزأت ولم يختلفوا في هذه الصورة في الاجزاء أعني العلماء المشهورين في اجزاء المخرج بخلاف زكاة النقدين اذا أخرجت بعد ملك النصاب وقبل الحول لان زكاة الحب ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد فلا تتخرج على هذه المسألة بل على مسألة الصلاة قبل الزوال وبهذا أيضا يظهر بطلان قياس أصحابنا لعدم اجزاء الزكاة اذا أخرجت قبل الحول على الصلاة قبل الزوال في قولهم واجب أخرج قبل وقت وجوبه فلا تجزى قياسا على الصلاة قبل الزوال فهذا قياس باطل بسبب ان ما يساوى الصلاة قبل الزوال الاخراج الزكاة قبل ملك النصاب وهم يساعدون على عدم الاجزاء قبل ملك النصاب * المسألة الخامسة * القصاص له سبب وهو نفاذ المقاتل وشرط وهو هوق الروح فان عفا عن القصاص قبلهما لم يعتبر عفوهم بعدهما يتعذر لعدم الحياة المانعة ٢ من التصرف فلم يبق الا بينهما فينفذ اجاعا فيما علمت * المسألة السادسة * اذن للورثة في التصرف في أكثر من الثلث ان وقع قبل حصول المرض قال * المسألة الخامسة * القصاص له سبب وهو نفاذ المقاتل وشرط وهو هوق الروح الى آخرها * قلت الاصح أن يقال ان السبب هو هوق الروح وانفاذ المقاتل سبب السبب فصح العفو بينهما لتعذرهما بعدهما والله أعلم قال * المسألة السادسة * اذن للورثة في التصرف في أكثر من الثلث الى قوله

(١) الصواب المانع

ما يكون له سبب بغير شرط فاذا تقدم عليه لا يعتبر اجاعا ويتضح بمسائل منها وجوب الظهر المخوف سببه الزوال فاذا صليت قبله لم تعتبر ظهرها ومنها الشفعة سببها بيع الشريك فاذا أسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطها ومنها زكاة الحب سببها يبس الحب فاذا أخرجها قبل نضج الحب وظهوره لا تجزئه * القسم الثاني ما يكون له سببان أو أسباب وله أربعة أحوال * الحالة الاولى ان يتقدم على جميعها فلا يعتبر كجلده لثلاثة أسباب الزنا والقذف والشرب فمن جلد قبل ملابسة شيء من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك جلدا ولا زاجرا بخلاف * الحالة الثانية ان يتقدم على بعضها دون بعض فيعتبر بناء على السبب الخاص ولا يعتبر فقدان بقية الأسباب كجلد من لابس الزنا ولم يلبس القذف والشرب فإنه يعتبر جلدا وزاجرا لان شأن السبب ان يستقل بثبوت مسببه دون غيره من الأسباب بخلاف * الحالة الثالثة ان يكون أحد سببيه سببها والثاني سببا لسببه فيعتبر بينهما لا قبلهما اجاعا كالقصاص سببه زهوق الروح وسبب سببه انفاذ المقاتل فيعتبر بينهما فيصح عفو منفوذ المقاتل عنه قبل زهوق روحه ويتعذر بعده لتحقق المانع من التصرف الذي هو عدم الحياة ولا يعتبر قبلهما * الحالة الرابعة ان يكون أحد سببيه سببها

الثاني سببا لشرط سببه فيعتبر بينهما لاقبل ما كلك الورثة المترتب عليه اذ منهم في التصرف في أكثر من الثلث سببه القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت وسبب شرط سببه المرض المخوف فتقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فيعتبر ملكهم بينهما لاقبلهما كأذ منهم في التصرف في أكثر من الثلث وبعدهما يتعذر الاذن * القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط وله ثلاثة أحوال الحالة الاولى ان يتقدم على سببه وشرطه فلا يعتبر اجابا * الحالة الثانية ان يتأخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجابا * الحالة الثالثة ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء في كثير من صورته في اعتباره وعدم اعتباره ويوضح لك ذلك أربع مسائل * المسألة الاولى * كفارة اليمين لها سبب وشرط فالسبب اليمين والشرط الحنث فلا تعتبر قبلهما اجابا وتعتبر بعدهما اجابا وفي اجزائها بينهما وعدم اجزائها قولان وسيأتى في الجزء الثاني تحقيق ذلك فترقب * المسألة الثانية * وجوب الزكاة سبب وهو ملك النصاب وشرط وهو دوران الحول فيجزئ * اخراج الزكاة بعدهما اجابا لاقبل ملك النصاب اجابا وفي الاجزاء وعدمه بعدم ملك النصاب وقبل دوران الحول قولان * المسألة الثالثة * قال أصحابنا اذا أسقطت المرأة (١٩٩) نفقتها عن زوجها بعد سببها

الذي هو النكاح وقبل شرطها الذي هو التمكين فلها المطالبة بها بعد الاسقاط لانه يشق على الطبايع ترك النفقات فلم يعد بمصاحب الشرع الاسقاط لطفا بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن ولا ينافي هذا قول مالك ليس لمن تزوجت من تعلم بفقره طلب فزاقه بعد ذلك وان كان اسقاطا قبل العقد وقبل التمكين لان المرأة في هذا الفرع قد سكنت نفسها سكونا كليا فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوا بأوعيننا أو شيوخا فانيا فللمطالبة لها لفرط سكون النفس * المسألة

المخوف لم يعتبر اذ منهم أو بعده اعتبر وبعده وبعد الموت يتعذر الاذن بل التنفيذ خاصة لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت والمرض المخوف سبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب وعلى هذه القاعدة تخرج هذه المسائل فبعضها يكون فيه خلاف وبعضها ليس فيه خلاف اما للضرورة كما تقدم أو بالاجماع مع امكان جريان الخلاف * المسألة السابعة * اذا أسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك مع انه اسقاط بعد السبب الذي هو النكاح وقبل الشرط الذي هو التمكين أو يقال السبب هو التمكين خاصة وما وجد في المستقبل عند الاسقاط في الحال فقد أسقطت النفقة قبل سببها فيكون كاسقاط الشفعة قبل بيع الشريك والاول عندى أظهر واسقاط اعتبار العصمة بالكلية

وبعدهما يتعذر الاذن * قلت ان أراد أن المرض المخوف سبب اصحة الاذن والموت شرط فليس ذلك بصحيح وان أراد أن المرض المخوف سبب السبب فصح ما بينهما لتعذره بعدهما كما في المسألة التي قبلها فذلك صحيح والله تعالى أعلم قال (بل التنفيذ خاصة) * قلت ان أراد بل الذي يصح بعد الموت التنفيذ خاصة فذلك صحيح والا فلا أدري ما أراد قال (لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت) * قلت ذلك صحيح قال (والمرض المخوف وسبب الشرط ظاهرا فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم السبب) هكذا وقع هذا اللفظ في النسخة الواقعة بيدي ولعله المرض المخوف سبب الشرط فصار تقدمه قبل التصرف كتقدم الشرط فان كان كذلك فهو كلام صحيح والله تعالى أعلم وبقى كلامه الى آخر المسألة ظاهرا قال (المسألة السابعة اذا أسقطت المرأة نفقتها على زوجها قال أصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك الى آخر المسألة (قلت ما قاله فيها ظاهر وما اختاره هو المختار وما اعتذر به عن المذهب ظاهر وما فرق به بين المسألة وبين ما اذا تزوجته

الرابعة * قال مالك للمرأة الرجوع والمطالبة في حقها من القسم في الوطء بعد اسقاطه لان الطبايع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلافه ما لو تزوجته مجبوا بأوعيننا أو شيوخا فانيا فاتها لامقال لها لتوطن النفس على ذلك * قلت وبالجملة فسر الفرق هو انه لا وجه لاعتبار الحكم قبل تحقق سببه وشرطه وأما القولان باعتباره وعدم اعتباره بعدهما وقبل الآخر فلرعاة المتقدم أو المتأخر والله أعلم * الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية * اعلم ان المعنى الفعلي عبارة عن وجود ذلك الفعل وتحققه في زمان وجوده دون زمان عدمه والمعنى الحكمي عبارة عن حكم صاحب الشرع على فاعل ذلك الفعل بعد عدمه بانه من أهل ذلك الفعل وفي حكم الموصوف به دائما حتى يلبس ضده ومن أمثلة ذلك الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهو ايمان فعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة فهو ايمان حكمي ومنها الكفر اذا استحضره الانسان في قلبه فهو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك فهو الكفر الحكمي ومنه قوله تعالى انه من يأتربه محرما فان له جهنم

فإن كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لأن كل كافر عند المعايضة يضطر للإيمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والإيمان الفعلي ينفي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعايضة والاضرار اليه ومنها الاخلاص يقع من العبد في أول العبادة فيكون اخلاصا فعليا فاذا غفل عنه بعد ذلك وحكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة كان اخلاصا حكميا حتى يخطر له الرياء وهو ضد الاخلاص فينتفي ذلك الحكم كما ينتفي الحكم بالايمان بسبب ملازمة الكفر وينتفي الحكم بالكفر بسبب ملازمة الايمان ومنها النية في أول الصلاة والطهارة والصوم ونحو ذلك من العبادات اذا حصلت في قلب العبد فهي النية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات وحكم صاحب الشرع بأنه ناو وله أحكام التناوين لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهي عنها من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد واردة العناد ونحوه من المنهيات والمعاني المأمور به من حب المؤمنين وبغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان واردة البعد عن حرمات (٢٠٠) الرحمن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل

لا يتجه فإن التمكن بدون العصمة موجود في الاجنبية ولا يوجب نفقة والاحسن أن يقال هو من ذلك غير انه يشق على الطباع ترك النفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطفًا بالنساء لاسيما مع ضعف عقولهن وعلى التعليلين يشكل بما اذا تزوجته وهي تعلم بفقره قال مالك ليس لها طلب فراقه بعد ذلك مع انه قبل العقد وقبل التمكن والفرق ان المرأة اذا تزوجت من تعلم بفقره فقد سكنت نفسها سكونا كلياً فلا ضرر عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبواً أو عيننا فلا مطالبة لها لفرط سكون النفس ﴿المسألة الثامنة﴾ اذا اسقطت حقها من القسم في الوطء قال مالك لها الرجوع والمطالبة لان الطباع يثبت عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف ما لو تزوجته مجبواً أو عيننا أو شيخاً فانها لا مقال لها لتوطن النفس على ذلك

﴿الفرق الرابع والتلاتون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية﴾

وتحرره ان ما من معنى مأمور به في الشريعة ولا منهي عنه الا وهو منقسم الى فعلي وحكمي ونعني بالفعل وجوده في زمان وجوده وتحقيقه دون زمان عدمه ونعني بالحكمي حكم صاحب الشرع على فاعله بعدمه بأنه من أهل ذلك الوصف وفي حكم الموصوف به دائماً حتى يلبس ضده ولذلك مثل أحدها الايمان اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الايمان الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم

عالمه بفقره ظاهر أيضاً وكذلك ما ذكره في المسألة التي بعدها ظاهر أيضاً والله أعلم قال شهاب الدين (الفرق الرابع والتلاتون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية الى آخر الفرق) قلت ما قاله فيه صحيح غير انه في المسائل الثانية والثالثة والرابعة لقائل أن يقول ان من نوى الصلاة فان نيته تتضمن اصلاحاً انما تجتأ إليه لكن لا أذكره الآن من قول الفقهاء والصحيح ما قاله في ذلك والله تعالى أعلم وما قاله في الفرق الخامس والتلاتين صحيح

عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلبس ضده وكل من المعنى الفعلي والمعنى الحكمي وان اشتركا في انهما ما يتناولان العبادات العاديات دون الطائرات والتلفيقات فانها تحتاج الى نية جديدة أبداً لعدمها فيها كما سيوضح الا انهما يفرقان من جهتين الجهة الاولى ان المعنى الحكمي يتحقق بعد عدم المعنى الفعلي وقبل ملازمة ضده والجهة الثانية ان

المعنى الحكمي تابع وفرع للمعنى الفعلي

﴿وصل﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل (المسألة الاولى) عدم

الايمان الفعلي عند الموت لا يضر من أخرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا أحضر الايمان بقلبه ومات على تلك الحالة مات مؤمناً وعدم الكفر الفعلي عند الموت لا ينفع فن حضرته الوفاة أخرس ذاهب العقل عاجزاً عن الكفر في تلك الحالة لعدم صلاحيته لا ينفعه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضروا الكفر في تلك الحالة بالفعل فالمعتبر ما تقدم من كفر أو ايمان (المسألة الثانية) اذا سها عن السجود في الركعة الاولى وعن الركوع في الركعة الثانية لا يضاف سجود الثانية لركوع الاولى الا ان يجدد قصد اضافته لا لاولى عند فعله لأمرين * الاول ان النية الفعلية المقارنة لأول الصلاة انما تتأول الفعل الشرعي لا بوصف كونه مرفعاً بل بوصف كونه على مجرى العادة في الاكثر والاذل فتناول النية الفعلية الصلاة المرفعة الخارجة عن نمط العادة لم تتناولها النية الحكمية التي هي فرع الفعلية كذلك فبقيت المرفعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع الثاني ان المرفعة المتركة ركوعها وسجودها حتى يضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجاباً وغير المشروعة قرينة لا ينوي شرعاً فليس فيها نية فعلية قطعاً وكذلك ليس فيها نية حكمية قطعاً فان الشرع انما يحكم باستصحاب

صاحب

الايمان الفعلي عند الموت لا يضر من أخرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند

ما تقدم من النية فإذا لم تتقدم نية شرعية لا يحكم الشرع باستصحابها قطعاً فهذه المرفعة خالية من النية قطعاً فاحتاج إلى نية اجعاً لانه لا بد للصلاة من النية اجعاً ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اذ انسى سجدة من الركعة الاولى ثم ذكر في آخر صلاته قام الى ركعة خامسة بشرط ان يجد دلها نية بانها عوض عن الاولى لانها جزء من أجزاء الصلاة وكل جزء من أجزائها لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية وهذه الركعة الخامسة ترقيع للركعة الاولى لاركة عادية مرتبة فلا تتناولها النية الفعلية المتقدمة أول الصلاة وكذلك الحكمية لانها فرع الفعلية ومتى عرى جزء من أجزاء الصلاة عن النية بطلت الصلاة ما لم تستدرك بالنية عن قرب فافهم ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ السبب في قول مالك رضى الله عنه في المدونة من بقيت رجلاه من وضوئه فغاض بهما نهرها فدل كهما فيه بيديه ولم ينبو بهما تمام وضوءه لم يجز حتى ينبويه اه هو ان النية الفعلية الاولى لم تتناول الا الوضوء العادى فان الانسان أول العبادة أو الوضوء لا يقدم على ترقيع صلاته ولا ترقيع وضوئه بل إنما يقصد العبادة التي لا ترقيع فيها فالركعة وكذا المفرقة لم تتناولها النية الفعلية فكذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية فبقي جزء العبادة بغير نية مطلقاً فتبطل العبادة لاشتراط النية في كل أجزائها فعلية أو حكمية (٢٠١) فلهذه القاعدة احتاج

الترقيع أبدأ إلى النية الفعلية نجدله ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ في عدم التأثير لرفض النية في أثناء العبادات نظراً لكون النية التي حصل بها الرفض وان كانت تضاد الفعلية الكائنة أول الصلاة ضرورة ان العزم على الفعل يضاد العزم على تركه الا انهم لم تقارنها وتأثيره نظر الكون النية التي حصل بها الرفض وهي العزم على ترك العبادة وان لم تقارن النية الفعلية المضادة لها الا انها قارنت الحكمية التي هي فرعها ومضاد الاصل يضاد الفرع بطريق الاولى فافهم كذا في الاصل قال الحطاب في شرحه على

صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وثانيها الكفر اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام الكفار في الدنيا والآخرة من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك ومن ذلك قوله تعالى انه من يأت به مجرمًا فان له جهنم فان كل واحد لا يأتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي لان كل كافر عند المعايضة يضطر للايمان فلا يأتي يوم القيامة الا وهو مؤمن بالفعل والايمان الفعلي ينافي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير انه لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعايضة والاضطرار اليه * وثالثها الاخلاص يقع من العبد في أول العبادة فهذا هو الاخلاص الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة حتى يخطر له الربا وهو ضد الاخلاص فيتنبى ذلك الحكم كما يتنبى الحكم بالايمان بسبب ملابسة الكفر والحكم بالكفر بسبب ملابسة الايمان ورابعها النية في أول الصلاة والطهارة والصوم ونحوه من العبادات تحصل في قلب العبد فهذه هي النية الفعلية فاذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات حكم صاحب الشرع بأنه ناوله أحكام الناولين لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهى عنها والمأمور بها من الكبر والعجب وحب السمعة والاذلال وقصد الفساد واردة العناد ونحوه من المنهيات وحب المؤمنين وبغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والانبياء والمرسلين وقصد نفع الاخوان واردة البعد عن حرمات الرجن وغير ذلك من المأمورات فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل عنها كان في حكم الشرع من أهل ذلك المعنى حتى يلبس ضده فهذه قاعدة في هذه الفروق تجمع عليها والحكميات أبدأ في هذا الباب فرع الفعليات وهنا خمس مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ من خرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا أحضر الايمان بقلبه ومات على

(٢٦ - الفروق - ل) المختصر وهو صريح في ان الخلاف جار في كل من الوضوء والصلاة والصوم والحج بل صرح بذلك في كتابه الامنية في ادراك النية وانه جار في الرفض قبل كمال العبادة و بعد كمالها ونقله عن العبدى وهو مقتضى قول التوضيح على قول ابن الحاجب في تأثير رفضها بعد الوضوء روايتان اه هذا الخلاف جار في الوضوء والصلاة والصوم والحج وذكر القرافى عن العبدى انه قال المشهور في الوضوء والحج عدم الرفض عكس الصلاة والصوم ومقتضى كلامه ان الخلاف جار بعد الفراغ من الفعل فانه قال رفض النية من المشكلات لاسيما بعد كمال العبادة كما نقله العبدى فذكر الكلام السابق ثم قال والقاعدة العقلية ان رفع الواقع محال اه والفرق على المشهور بين الصلاة والصوم والحج والوضوء انه لما كان الوضوء معقول المعنى بدليل ان الخنفيه لم توجد فيه النية والحج محتو على أعمال مالية وبدنية لم يتأ كد طلب النية فيهما فرض النية فيهما فرض لما هو غير متأ كد وذلك مناسب لعدم اعتبار الرفض ولان الحج لما كان عبادة شاقة وتيمادى في فاسده ناسب ان يقال بعدم تأثير الرفض دفعاً للشقة الحاصلة على تقدير رفضه ابن عبد السلام وكان بعض من لقيته من الشيوخ ينكر اطلاق الخلاف في ذلك ويقول ان العبادة المشروط فيها النية

اما ان تنقضي حياضكما كالصلاة والصوم بعد خروج وقتها ولا تنقضي حياضكما كالحال التلبس بها أو تنقضي حياضون الحكم كالوضوء بعد الفراغ منه فانه وان انقضى حياضه لكن حكمه وهو رفع الحدث باق فالاول لا خلاف في عدم تأثير الرض فيه والثاني لا خلاف في تأثيره فيه ومحل الخلاف هو الثالث وهو أحسن من جهة الفقه لوساغت الانتقال اه وقد نص صاحب النكت في باب الصوم على خلافه فانه نص على انه لو رفض الوضوء وهو لم يكمله ان رفضه لا يؤثر اذا اكمل وضوءه بالقرب قال وكذلك الحج اذا رفض بعد الاحرام ثم قال فلا شيء عليه قال وأما ان كان في حيز الافعال التي تجب عليه نوى الرض وفعلها بغير نية كالطواف ونحوه فهذا رفض يعد كالترك لذلك اه منه من موضعين قلت وهو مشكل فان الاحرام سواء كان بحج أو عمره أو بهما أو باطلاق لا يرفض رز رفضه في أثناؤه ولم أرى ذلك خلافاً بل قال سدي كتاب الحج مذهب الكافة انه لا يرفض وهو باق على حكم احرامه وقال داود يرفض احرامه وهو فاسد لان الحج لا يندم بما يضاؤه حتى لو وطئ بقي على اجرامه وغاية رفض العبادة ان يضادها فما لا يبتنى مع ما يفسده لا يبتنى مع ما يضاؤه (٢٠٢) اه وقال القراني في الذخيرة في كتاب الحج اذ ارفض احرامه لغير شيء فهو باق عند مالك والائمة خلافاً

لداود ولم يحكم ابن الحاجب ولا ابن عرفة ولا غيرهما في ذلك خلافاً واذا لم يؤثر الرض وهو في أثناؤه فأحرى بعد كماله وأما الصلاة والصوم فظاهر كلام غير واحد ان الخلاف جار فيهما سواء وقع الرض في أثناؤه أو بعد كمالهما قال ابن عرفة في كتاب الصلاة وفي وجوب اعادتها لرفضها بعد تمامها نقلاً عن اللخمي اه وحكي غيره انه اذا كان الرض في أثناء الصلاة والصوم فالعروف من المذهب البطلان وهو الذي جزم به صاحب النكت ولم يحكم غيره وأما اذا كان

تلك الحال مات مؤمناً ولا يضره عدم الايمان الفعلي عند الموت كما ان الكافر اذا حضرته الوفاة أخرس ذاهب العقل عاجزاً عن الكفر في تلك الحال لعدم صلاحيته لا ينفعه ذلك وحكمه عند الله حكم الذين استحضروا الكفر في تلك الحال بالفعل فالعقل ما تقدم من كفر وإيمان ولا يضر لعدم في المعنى عند الموت (المسألة الثانية) اذا سها عن السجود في الاولى والركوع في الثانية لا يضاف سجود الثانية لركوع الاولى الا ان يقصده اضاقة لاولى ولا تكفيه النية الفعلية المقارنة لاول الصلاة بسبب ان النية الحكمية هي فرع الفعلية على حسب ما كانت عليه والنية الفعلية الاولى انما تناولت للفعل الشرعي لا بوصف كونه مرفعاً بل على مجاري العادة في الاكثر فلهذه الصلاة المرفوعة الخارجة عن نمط العادة لا تناولها النية الحكمية لانها فرع الفعلية والفعلية لم تتناولها فكذلك الحكمية التي هي فرع الفعلية لا تناول الا الصلاة المرتبة العادية لا الصلاة المرفوعة بقبول المرفوعة بغير نية فعلية ولا حكمية فاحتاجت الى نية مجددة للترقيع ولان المرفوعة التروك ركوعها وسجودها حتى يضاف اليها سجود من ركعة أخرى غير مشروعة اجاء وغير المشروع قرية لا ينوي شرعاً فليس فيها نية فعلية قطعاً وليس لها نية حكمية قطعاً فان الشرع انما يحكم باستصحاب ما تقدم من النية فاذا لم تتقدم نية شرعية لا يحكم الشرع باستصحابها قطعاً فهذه المرفوعة خالية من النية قطعاً فتحتاج الى نية اجاءاً لانه لا بد للصلاة من النية اجاءاً فهذا تقرر بظاهر قطعي فيعتمد عليه أولى من الاعتماد على الامور والضعيفة التي يذكرها بعض الفقهاء (المسألة الثالثة) اذا نسي سجدة من الاولى ثم ذكر في آخر صلاته فانه يقوم الى ركعة خامسة يجعلها عوض الاولى ولا بد لهذه الركعة الخامسة من نية مجددة بانها عوض عن الاولى والا فلا تكون عوضاً عن الاولى بالنية المتقدمة أول الصلاة لانها لم تتناول الا الصلاة العادية اما المرفوعات فلا وكذلك الحكمية التي هي فرعها فلا بد من نية جديدة لان كل جزء

الرفض في أثناء الوضوء وكما بالقرب فالتى جزم به عبد الحق في نكته ان ذلك لا يضر وظاهر كلام المصنف من

في التوضيح انه اعتمد هنا في المختصر حيث قال في فصل فرائض الوضوء ورفضها مغتفر وهو ظاهر اطلاقه وكلام صاحب الطراز وابن جماعة يقتضي انه يرفض قال ابن ناجي وعليه الاكثر وأما اذا كان الرض بعد الفراغ من العبادة فنقل صاحب الجمع عن ابن رشد انه قال ان القول بعدم التأثير عندى أصح لان الرض يرجع الى التقدير لان الواقع يستحيل رفضه والتقدير لا يصار اليه الا بدليل والاصل عدمه ولانه بنفس الفراغ من الفعل سقط التكليف به ومن ادعى ان التكليف يرجع بعد سقوطه لاجل الرض فعليه الدليل اه وفي كلام صاحب الطراز في باب غسل الجنابة ما يقتضي ان العبادة كلها الوضوء والغسل والصلاة والصوم والاحرام لا يرفض شيء منها بعد كماله وقال ابن جماعة التوسعي ورفض الوضوء ان كان بعد تمامه لا يرفض وكذلك الغسل والصلاة والصوم والحج اه وقال ابن ناجي في شرح المدونة في أواخر باب الغسل واختاف اذ ارفض النية بعد الوضوء على قولين لما لك والفتوى بأنه لا يضر لان ما حصل استحباب رفعه اه وكلام القراني في كتابه الامنية أى وكذا في الفروق ان المشهور ان الرض في الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد

الكمال ولكنه استشكل ذلك بأنه يقتضي إبطال جميع الأعمال وبحث فيه وأطال وقال في آخر كلامه أنه سؤال حسن لم أجدهما يقتضيان
 اندفاعه فلاحسن الاعتراف بذلك وقول ابن ناجي في ترجمة ما لا يجب منه الوضوء رفض الطهارة ينقضها في رواية أشهب عن مالك
 لأنه روى عنه من تصنع لنوم فعلية الوضوء وإن لم ينم قال الشيخ أبو إسحاق هدايدل على أن رفض الوضوء يصح وابن القاسم يخالف
 في هذا ويقول هو كالحج لا يصح رفضه وجه رواية أشهب أن هذه عبادة يبطلها الحدث فصح رفضها كالصلاة ووجه قول ابن القاسم
 أن هذه طهارة فلم تبطل بالرفض كالطهارة الكبرى اه ظاهر في أن الغسل لا يرتفع بخلاف اه كلام الخطاب بتصرف ومحصله
 مع زيادة بيان ما في رفض التيمم والاعتكاف قول الأمير في المجموع وشرحه ﴿وارتفع وضوء وغسل في الأثناء﴾ على الراجح
 (فقط) ويفتقر بعد الفراغ وعليه يحمل الأصل ﴿كصلاة وصوم﴾ في الأثناء اتفاقا (وقيل) ورجح أيضا يرتفع (هذان مطلقا)
 ولو بعد الفراغ (ولا يرتفع حج وعمرة مطلقا) لظنة المشقة ولا يقال بأنهما صحيان ويترك ما رفضه لأن فاسدهما يجب اتعانه
 وقضاؤه (والتيمم) وإن كان طهارة ضعيفة (والاعتكاف) وإن احتوى على (٢٠٣) الصوم (كالوضوء على

الظاهر) ويحتمل رفض
 الأول مطلقا وجرى ان الثاني
 على الصوم اه زيادة من
 وضوء الشموع والسمي
 والطواف كالصلاة فيما ذكر
 كافي حاشية شيخنا على
 منسك الوالد وبالجملة
 فالحقائق عشرة وضوء
 وغسل وتيمم واعتكاف
 وصلاة وصوم وحج وعمرة
 وطواف وسعى ولا خلاف
 في رفض ما عدا الحج
 والعمرة والوضوء والتيمم
 والاعتكاف في الأثناء ولا
 في عدم رفض الحج والعمرة
 مطلقا ولا في عدم رفض
 الغسل بعد الفراغ وإنما
 الخلاف في رفض الوضوء
 والتيمم والصلاة والصوم

من أجزاء الصلاة لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية فتى عرا جزء من أجزاء الصلاة عنها بطلت
 الصلاة مالم تستدرك بالنية عن قرب ﴿المسألة الرابعة﴾ قال مالك رضي الله عنه في المسبوتة من
 بقيت رجلا من وضوئه فخاض بهما نهرا فدل كهما فيه بيديه ولم ينو بهما تمام وضوئه لم يجزه حتى
 ينويه قلت وسبب ذلك أن النية الفعلية الأولى لم تتناول إلا الوضوء العادي فإن الإنسان أول العبادة أو
 الوضوء لا يقدم على ترقيع صلاته ولا ترقيع وضوئه بل إنما يقصد العبادة التي لا ترقيع فيها فالمرقعة
 لم تتناولها لا النية الفعلية ولا الحكمية التي هي فرع الفعلية فلا تتناول المرقعة ولا المفرقة فبقي
 جزء العبادة بغير نية مطلقا فتبطل العبادة لعدم شرطها فلاجل هذه القاعدة احتاج الترقيع أبدا
 إلى النية الفعلية تجدد له فتى وقع بغير نية تجدد له بقي جزء العبادة بغير نية فتبطل العبادة
 لاشتراط النية في كل أجزائها فعلية أو حكمية ﴿المسألة الخامسة﴾ رفض النية في أثناء العبادات
 فيه قولان هل يؤثر أم لا فإن قلنا بعدم التأثير فلا كلام وإن قلنا يؤثر فوجه أن هذه النية التي
 حصل بها الرفض وهي العزم على ترك العبادة لو قارنت النية الفعلية الكائنة أول العبادة لضادتها
 وافتقارها للعزم على الفعل والعزم على تركه متضادان وما ضاد الفعلية ضاد الحكمية التي هي
 فرعها بطريق الأولى فظهر بهذه الفروع الفرق بين المعاني الفعلية والحكمية وإن الحكميات
 أبدا تابعة فروع الفعليات وإن الفعليات والحكميات إنما تتناول العبادات العادية دون الطوارئ
 وإن التلغيفات تحتاج إلى نية جديدة أبدا لعدمها فيها وهو المطلوب

﴿الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الأسباب الفعلية وقاعدة الأسباب القولية﴾
 فالأسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والأسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة
 والقراض وما هو في الشرع من الأقوال سبب انتقال الملك واقتربت هاتان القاعدتان من وجوه تظهر

والاعتكاف والطواف والسعي بعد الفراغ وفي رفض الوضوء والتيمم والاعتكاف في الأثناء قال أبو إسحاق الشافعي في الموافقات أثناء
 المسئلة التاسعة من الأسباب في القسم الثاني من قسمي الأحكام ما توضيحه والحق صحة الرفض في أثناء جميع العبادات لا بعد كما لها على
 شروطها لأن معناه في الأثناء أنه كان قاصدا للعبادة امتثال الأمر ثم أتمها على غير ذلك بل بنية أخرى ليست بعبادة التي شرع فيها
 كالتطهر بنوى رفع الحدث ثم ينسخ تلك النية بنية التبرؤ والتنظف من الأوساخ البدنية ومعناه بعد كما لها على شروطها قصد أن
 لا تكون عبادة ولا يترتب عليها حكمها من أجزاء أو استباحة أو غير ذلك وهو غير مؤثر فيها بل هي على حكمها ولو لم يكن ذلك القصد وخلاف
 الفقهاء في رفض الوضوء وكذا التيمم بعد الكمال غير خارج عن هذا الأصل من جهة أن الطهارة هنا لها وجهان في النظر فمن نظر إلى
 فعلها على ما ينبغي قال إن استباحة الصلاة بها لازم وسبب عن ذلك الفعل فلا يصح رفعه إلا بناقض طارئ ومن نظر إلى حكمها أعني
 حكم استباحة الصلاة مستصحبها إلى أن يصلى وذلك أمر مستقبلي فيشترط فيه استصحاب النية الأولى المقارنة للطهارة وهي منسوخة بنية
 الرفض المنافية لها فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها لأن ذلك كالرفض المقارن للفعل ومقارن الفعل مؤثر فكذلك ما شابهه فلو اتفت

المشابهة بان رفض نية الطهارة بعد ما أدى بها الصلاة وتم حكمها لم يصح ان يقال انه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة فكذلك من صلى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها وقد كان أتى بها على ما أمر به فان قال من تكلم في الرفض في مثل هذا فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال اه قلت ولما لم يجر هذا الوجهان في الغسل لماسياً في من أن لزوم الوضوء له انما هو في الابتداء فقط لان الزوم بينهما مشروط بعدم طريان الناقض في أثناء الغسل جزم الفقهاء بعدم رفضه بعد كماله بخلاف وكذلك الاعتكاف لم يجر فيه هذا الوجهان كما لا يخفى قال الشيخ يوسف الصفي الظاهر رفضه في الاثناء لا بعد اكماله وقد استثنى الفقهاء من هذا الاصل الحج والعمرة فاجعوا على عدم تأثير الرفض فيهما مطلقاً لما مر عن الامير من مظنة المشقة مع وجوب اتمام فاسدهما وقضائه فافهم قال عبق والرفض لغة الترك والمراد به هنا تقدير ما وجد من العبادة كالعدم وفي شرح المجموع وضوء الشموع واستظهر شب جواز الرفض كالنقض ولعل أمله الكراهة فان شأن النقص الحاجة وفي المحشى حل ولا يبتطلوا أعمالكم على المقاصد وظاهره عموم المقاصد التي هي السبعة في قول ابن عرفة فيما يجب من التوافل بالشروع (٢٠٤) صلاة وصوم ثم حج وعمرة * طواف عكوف واطمأنن

وفي غيرها كالطهر والوقف خیر

فن شاء فليقطع ومن شاء تمّا

قلت وأعلى ما يعي الوسائل مع رفع المقاصد بغير هذا كراهة كراهة المفسرون فجعلوه كقوله تعالى لا يبتطلوا صدقاتكم بالبن والأذى

ثم ان الرفض المضّر الافساد المطلق اما ان أراد حدثاً

أثناء الوضوء فلم يفعل فالظاهر انه كرفع نية

الصائم لأكل شيء معين فلم يجده ويأتي انه لا يضر لانه

في الحقيقة عزم على افساد لم يحصل لا افساد بالفعل اه

كلام الامير * قلت وهذا يخالف ما مر في كلام

بذكر مسائلها ولذكر من ذلك حسن مسائل (المسألة الاولى) الاسباب الفعلية تصح من السفية المحجور وعليه دون القولية فلو صاد مالك الصيد أو احتش مالك الحشيش أو احتطب مالك الحطب أو استقى ماء ملكه وترتب له الملك على هذه الاسباب بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية لا يترتب له عليها ملك بسبب ان الاسباب الفعلية غالباً خير محض من غير خسارة ولا غبن ولا ضرر فلا أثر لسفاهه فيها فجعلها الشرع معتبرة في حقه تحصيلاً للصالح بتلك الاسباب فانها لا تقع الانافعة مفيدة غالباً وأما القولية فانها موضع المما كسة والمغابنة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى الغبن وضعف عقله في ذلك يخشى عليه منه ضياع مصلحته عليه فلم يعتبرها الشرع منه لعدم تعيين مصلحتها بخلاف الفعلية (المسألة الثانية) لو وطئ المحجور وعليه أمته صارت له بذلك أم ولد وهو سبب فعلي يقتضى العتق ولو أعتق عبده لم ينفذ عتقه مع علو منزلة العتق عند صاحب الشرع لاسباب المنجز والفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي ان نفسه تدعوه الى وطء أمته فلو منعناه منها لادى ذلك الى وقوعه في الزنى ويوطئها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى ولاداعية تدعوه لعتق عبده أو أمت من جهة الطبع فاذا قلناه ليس لك ذلك لا يلزم من ذلك محذور واذ جاز زناه الوطء وجب ان يقضى باستحقاق الامة العتق عند موت سيدها لان الوطء سبب تام للعتق عند موت السيد وقد أبجنا له الاقدام عليه والسبب التام اذا أذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسبه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد والسبب القولي لم يأذن فيه صاحب الشرع فكان كالعدم لان المعدوم شرعاً كالعدم حساً والسبب المعدوم لا يترتب عليه أثره (المسألة الثالثة) اختلف العلماء هل الاسباب الفعلية أقوى أم القولية أقوى فقيل الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور

الخطاب من رواية أشهب عن مالك من تصنع لنوم فعلية الوضوء وان لم ينم نعم في شرح المواقيت عليه المختصر وضعف المأزري والبخمي وغيرها قول مالك من تصنع لنوم فلم ينم نوضاً قال البخمي على هذا يجب الغسل على من أراد الوطء فكف ابن عرفة يشبه ارادة الفطر أثناء الصوم الرفض أثناء الوضوء لا بعده اه بلفظه والله أعلم (الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية) والاسباب الفعلية كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض وكل ما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الملك وافترت هاتان القاعدتان من وجوه * أحدها ان الفعلية تصح من السفية المحجور وعليه دون القولية * الثاني ان الفعلية لا تقع الانافعة مفيدة غالباً بخلاف القولية * الثالث ان الفعلية قد تكون لها داعية تدعوها من جهة الطبع بخلاف القولية * الرابع ان الفعلية لا تستعقب مسبباتها والقولية تستعقبها * الخامس ان الملك بالفعل على أصل مالك رحمه الله تعالى ضعيف يزول بمجرد زوال ذلك الفعل وفي القولية قوى لا يزول الا بسبب ناقل وليس الامر كذلك على أصل الشافعي * السادس ان قاعدة تقديم الاخصى على الاعم انما تأتي في

الفعلية دون القولية ﴿ وصل ﴾ في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل * المسئلة الاولى من حيث ان الاسباب الفعلية لاتقع الا نافعة مفيدة غالبا جعلها الشرع معتبرة حتى في حق المحجور وعليه ولم يجعل لسفبه أثر في تلك الاسباب تحصيليا لمصالحها وأما الاسباب القولية فمن حيث انها موضع المما كسة والمغالبة ولا بد فيها من آخر ينازعه ويجاذبه الى العقب والمحجور لضعف عقله في ذلك يخشى عليه من ذلك ضياع مصلحة عليه لم يعتبرها الشرع منه لعدم تعين مصادحتها فيملك المحجور وعليه جميع ما يصطاده أو يحششه أو يحتطبه أو يستقيه لتعرب الملك له على هذه الاسباب الفعلية بخلاف ما لو اشترى أو قبل الهبة أو الصدقة أو قارض أو غير ذلك من الاسباب القولية فانه لا يترتب له عليها ملك * المسئلة الثانية الفرق بين وطء المحجور وعليه أتمته وهو سبب فعلى يقتضى العتق ويصيرها أم ولد وبين عتقه عبده وهو سبب قولى لا ينفذ عند صاحب الشرع لاسيا المنجز هو ان السبب الفعلى الذى هو الوطء لما كانت نفس المحجور وعليه تدعوه الى وطء أتمته فلمنعناه منها لأدى ذلك الى وقوعه في الزنا بان يطأها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله تعالى فيلزم على المنع منه ذلك المحذور وجوز له الشرع له وهو سبب تام للعتق عند موت السيد والسبب التام (٢٠٥) اذا أذن فيه من قبل صاحب

الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود السبب المأذون فيه دون المسبب خلاف القواعد فلذا وجب ان يقضى باستحقاق أمة المحجور عليه العتق عند موت سيدها حيث وطئها وولدت له وأما السبب القولى الذى هو العتق فانه لما كان لاداعية تدعو المحجور عليه لعتق عبده أو أتمته من جهة الطبع فلا يلزم على منعه منه محذور ولم يجوز له الشرع والسبب اذالم يأذن فيه صاحب الشرع يكون كالعدم شرعا والمعدوم شرعا كالعدم حسا فلا يترتب عليه أثره * المسئلة

عليه ومن غيره وقيل القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ نص أصحابنا على أن السفينة اذا ثبت فيها سمكة في حجر انسان فهي له دون صاحب السفينة لان حوزة أخص بالسمكة من حوزة صاحب السفينة لان حوزة السفينة يشمل هذا الرجل وغيره وحوزة هذا الرجل لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والاخص مقدم على الاعم كما قلنا في المصلى لايجد الانجسا وحريرا يصل في الحرير ويقدم النجس في الاجتناب لانه أخص والاخص مقدم على الاعم والمحرّم لايجد ما يقوته الامية أو صيدا يقدم الصيد في الاجتناب على الميتة لان تحريم الصيد أخص بالاحرام من الميتة وتحريم الميتة يشمل الحاج وغيره كما ان تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره فقاعدة تقديم الاخص على الاعم له نظائر في الشريعة ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ الملك بالاحياء على أصل مالك أضعف من تحصيل الملك بالشراء لأنه اذا زال الاحياء عنه بطل الملك ولا يبطل الملك في القولى الاسبب ناقل والاحياء سبب فعلى فيكون هذا الفرع مما يدل على ان الاسباب الفعلية أضعف من القولية على قاعدة مالك اما الشافعى فلا يلزى الملك بزوال الاحياء فلا مقال معه وكذلك يقول مالك اذا توحش الصيد بعد حوزة والجمام بعد ابوائه والنحل بعد ضمه بجبهه يزول الملك في ذلك كله وكذلك السمكة اذا انفلتت في البحر فصادها غير صائدها الاول الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة ﴿

اعلم ان رسول الله ﷺ هو الامام الاعظم والقاضى الاحكم والفتى الاعلم فهو صلى الله عليه وسلم

قال (الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه عليه الصلاة والسلام بالامامة الى قوله

الثالثة في كون الفعلية أقوى لنفوذها من المحجور وعليه ومن غيره أو القولية أقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذى يستعقب مسببه أقوى مما لا يستعقبه خلاف * المسئلة الرابعة الملك بالاحياء على أصل مالك ضعيف يبطل بمجرد زوال الاحياء عنه وكذلك يزول الملك بمجرد توحش الصيد بعد حوزة والجمام بعد ابوائه والنحل بعد ضمه بجبهه وبمجرد انفلت السمكة في البحر فتكون لغير صائدها الاول اذا صادها والملك بنحو الشراء قوى لا يبطل الاسبب ناقل أما الشافعى فلا يلزى الملك بزوال الاحياء ونحوه فلا مقال معه * المسئلة الخامسة نص أصحابنا على ان السفينة اذا ثبت فيها سمكة في حجر انسان فهي له دون صاحب السفينة جر ياعلى قاعدة تقديم الاخص على الاعم لان حوزة الانسان أخص من حوزة صاحب السفينة لان حوزة السفينة يشمل هذا الانسان وغيره وحوزة الانسان لا يتعداه فهو أخص بالسمكة من صاحب السفينة والقاعدة ان الاخص مقدم على الاعم ولهذا نظائر في الشريعة منها المصلى لايجد الانجسا وحريرا يصل في الحرير فقط فيقدم النجس في الاجتناب لان تحريمه أخص من تحريم الحرير اذ تحريم الحرير يشمل المصلى وغيره وتحريم النجس خاص بالمصلى والاخص مقدم

على الاصح ومنها المحرم لا يجدا بقوته الامتية أو صيدا فباح له الميتة فقط فيقدم الصيد في الاجتناب على الميتة لان تحر يم الصيد أخص
 بالاحرام من الميتة اذ تحر يم الميتة يشمل الحاج وغيره والله سبحانه وتعالى أعلم
 الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة
 تصرفه بالامامة لما كان سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خيرا المرسلين وامام الائمة وقاضى القضاة وعالم العلماء وقد فوض الله
 تعالى اليه في رسالته جميع المناصب الدينية كان صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة
 فما من منصب ديني الا وهو متصف به في أعلى رتبة نعم غالب تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم ان
 تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم منها ما يجمع الناس على انه بالتبليغ والفتوى ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس
 على انه بالامامة ومنها ما يختلف الناس فيه لتردده بين رتبتين فأكثر ففهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه أخرى وتحرير
 الفرق بين هذه القواعد (٢٠٦) الثلاث وبينها وبين الرسالة هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه

امام الائمة وقاضى القضاة وعالم العلماء لجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى اليه في رسالته وهو
 أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة فما من منصب ديني الا وهو متصف
 به في أعلى رتبة غير ان غالب تصرفه عليه السلام بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته
عليه السلام منها ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ومنها ما يجمع الناس على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس
 على انه بالامامة ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعد افهم من يغلب عليه رتبة
 ومنهم من يغلب عليه أخرى ثم تصرفاته عليه السلام بهذه الاوصاف تختلف آثارها في الشريعة فكل
 ما قلناه عليه السلام أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأمورا
 به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منهياعنه اجتنبه كل أحد بنفسه وكل ما تصرف
 فيه عليه السلام بوصف الامامة لا يجوز لاحد أن يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه السلام ولان
 سبب تصرفه فيه بوصف الامامة دون التبليغ يقتضى ذلك وما تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم
 بوصف القضاء لا يجوز لاحد أن يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله تعالى عليه وسلم ولان السبب
 الذى لاجله تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم بوصف القضاء يقتضى ذلك وهذه هي الفروق بين هذه
 القواعد الثلاث ويتحقق ذلك بأربع مسائل

فيه بتعريفه واما ان يكون
 بتنفيذه فان كان تصرفه
 فيه بتعريفه فذلك هو
 الرسول ان كان هو المبلغ
 عن الله تعالى وتصرفه هو
 الرسالة والا فهو المفتى
 وتصرفه هو الفتوى وان
 كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما
 ان يكون تنفيذه ذلك
 بفصل قضاء وابرار وامضاء
 فذلك هو القاضى وتصرفه
 هو القضاء واما ان لا يكون
 تنفيذه ذلك بفصل قضاء
 وابرار وامضاء فذلك هو
 الامام وتصرفه هو الامامة
 (فائدة) الرسول يجب عليه
 ان يطلب الجاهل ليعلمه
 بخلاف العالم فلا يجب عليه
 ذلك بل الواجب على

ونحقق ذلك بأربع مسائل) قلت لم يجدوا التعريف بهذه المسائل ولا أوضحها كل الايضاح والقول الذى
 يوضحها هو ان المتصرف في الحكم الشرعي اما ان يكون تصرفه فيه بتعريفه واما ان يكون بتنفيذه
 فان كان تصرفه فيه بتعريفه فذلك هو الرسول ان كان هو المبلغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة
 والا فهو المفتى وتصرفه هو الفتوى وان كان تصرفه فيه بتنفيذه فاما ان يكون تنفيذه ذلك بفصل
 وقضاء وابرار وامضاء واما ان لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فذلك هو الامام وتصرفه هو

الجاهل ان يطلب العالم ليعلمه كما قال النووي لان الاحكام يقررها الرسول على الناس فليبحثوا
 بعد عن يعلمهم نعم يجب على العالم الاجابة بعد الطلب وكل هذا ما لم يشاهد منكر من الجاهل فيجب حينئذ المبادرة للتعليم والتغيير حسب
 الامكان أفاده الامير على عبد السلام على الجوهره (وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل * المسئلة الاولى كل
 ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف الامامة الذى هو التنفيذ لا على وجه فصل القضاء والابرار والامضاء كبعث الجيوش لقتال
 الكفار والحوارج ومن تعيين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجعلها من محالها وتولية القضاء والولاية العامة وقسمة الفنائم
 وعقد العهود للكفار ذمة وصالحا لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه الصلاة والسلام ولان سبب تصرفه فيه بوصف
 الامامة دون وصف التبليغ الذى هو التعريف يقتضى ذلك وكل ما تصرف فيه عليه الصلاة والسلام بوصف القضاء الذى هو التنفيذ على
 وجه القضاء والابرار والامضاء كفضله صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين في دعاوى الاموال واحكام الابدان ونحوها بالينات أو الايمان
 والنكولات ونحوها لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله تعالى عليه وسلم ولان السبب الذى لاجله تصرف فيه

المسئلة

صلى الله تعالى عليه وسلم بوصف القضاء يقتضى ذلك وكل ما قاله صلى الله تعالى عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ والفتوى الذى هو التعريف لا على وجه كونه المبلغ عن الله تعالى كتصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم فى العبادات بقوله أو بفعله أو أجابه سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه يكون حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مأمو رابه أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح وان كان منها عنه اجتنبه كل أحد بنفسه وهذه المواطن لا خفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد فى بقية المسائل * المسئلة الثانية اختلف العلماء رضى الله تعالى عنهم فى كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضاميتة فهي له تصرفا بالفتوى فيجوز لكل أحد ان يحى اذن الامام فى ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضى الله تعالى عنهما وهو الراجح لان الغالب فى تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم الفتا والتبليغ والقاعدة ان اضافة الدائر بين الغالب والنادر الى الغالب أولى أو كونه تصرفا منه عليه الصلاة والسلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يحى الا باذن الامام وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وليس مانحن فيه تفرقة مالك بين ما قرب من العارة فلا يحى الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذنه بل هو من قاعدة (٢٠٧) أخرى وهي ان ما قرب من

العمران يؤدى الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الائمة دفعا لذلك المتوقع كما تقدم وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شئ من ذلك فيجوز * المسئلة الثالثة اختلف العلماء فى كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لهند بنت عتبة امرأة أبى سفيان لما قالت له صلى الله تعالى عليه وسلم ان أباسفيان رجل شحيح لا يعطينى وولدى ما يكفينى مانصه خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف تصرفا بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه ان يأخذه بغير علم خصمه به

﴿ المسئلة الاولى ﴾ بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال فى جهاتها وجعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والامام الاعظم فتى فعل صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا من ذلك علمنا انه تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الامامة دون غيرها ومتى فصل صلى الله تعالى عليه وسلم بين اثنين فى دعاوى الاموال أو أحكام الابدان ونحوها بالبينات أو الایمان والتكولات ونحوها فنعلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم انما تصرف فى ذلك بالقضاء دون الامامة العامة وغيرها لان هذا شأن القضاء والقضاة وكل ما تصرف فيه صلى الله تعالى عليه وسلم فى العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فاجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ فهذه المواطن لا خفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد فى بقية المسائل ﴿ المسئلة الثانية ﴾ قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحيا أرضاميتة فهي له اختلف العلماء رضى الله عنهم فى هذا القول هل تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحد أن يحى اذن الامام فى ذلك الاحياء أم لا وهو مذهب مالك والشافعي رضى الله عنهما أو هو تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد أن يحى الا باذن الامام وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله وأما تفرقة مالك بين ما قرب من العارة فلا يحى الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذنه فليس من هذا الذى نحن فيه بل من قاعدة أخرى

الامامة وان كان كذلك فذلك هو القاضى وتصرفه هو القضاء قال (المسئلة الاولى) قلت التقسيم الذى ذكرته قد اتى على ما ذكره فيها مع ان ما ذكره يعطى ذلك المعنى لكن ما ذكرته من التقسيم أسس بالتحري ر واقر بالاضاح قال (المسئلة الثانية الى آخرها) * قلت ما قاله فيها ظاهر وما رجح به مذهب مالك والشافعي راجح والله تعالى أعلم وما قاله بعد الى آخر الفرق صحيح ظاهر والله أعلم

وهو مذهب الشافعي أو كونه تصرفا بالقضاء فلا يجوز لاحد ان يأخذ حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض وهو مشهور مذهب مالك وحبته انها دعوى فى مال على معين فلا يدخله الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم وحجة الشافعي ما روى ان أباسفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضر ين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فیتعين انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث كذا قال الاصل وفى جعله عدم جواز أخذ أحد حقه أو جنسه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض هو مشهور مذهب مالك وان وافق ظاهر قول خليل فى باب الوديعة وليس له الاخذ منها لمن ظلمه بمثلها اه مخالفة لقول خليل فى باب الشهادة بعد هذا وان قدر على شئفه فلها أخذه ان يكن غير عقوبة وأمن فتنة ورذيلة اه قال المواق وحاصل كلام اللخمى وابن يونس وابن رشد والمأزرى تر جیح الاخذ اه وفى منح الجليل ما حاصله ان عبق واخر شئى قرر ان امراد خليل بشئفه ما يشمل عينه أو غير عينه ولومن غير جنسه على ظاهر المذهب قاله ابن عرفة وبدل له قول خليل ان يكن غير عقوبة لانها لا يمكن أخذ عينها فلأراد خليل بشئفه عينه خاصة لم يحتج لقوله ان يكن غير عقوبة لعدم شمول عين شئفه لها فيحمل شئفه على حقه الشامل لعين شئفه وعوضه فيحتاج الى اخراج العقوبة وشمل كلامه الوديعة وهو

المتعمد وما قسمه في باهمن قوله وليس له الاخذ بالحرف ضعيف اه قال البناني وسلمه الرهوني وكون ماقر ربه عبق هو الظاهر ومآله
 طئي وصوبه من حل ما هنا على عين شينه اذهو المتفق عليه وأما غير عين شينه ففيه أقوال مشي فيه خليل منها فيما تقدم في
 النودية على المنع فغير ظاهر لان أظهر الاقوال عند ابن عرفة الاباحة اه ونقل كنون عن التوضيح باختصار ان الدعوى انما
 يحتاج اليها من لا يقدر على أخذ متاعه والاجازة له أخذ أي بشرطيه من غير رفع الى الحاكم لان المقصود من الرفع انما هو الوصول الى الحق
 فاذا أمكن ذلك بدونه فالرفع اليه عناء ورمي بالجد الرافع بينة فيؤدي الى ضياع ماله وهو ضداً أمر به من حفظه اه قال ونحوه لابن
 عبد السلام اه ولله در الشيخ محمد العاقب بن مياي ربه الله تعالى حيث قال

اذا وجد المظالم بالطل قدرة * على أخذ حق لازم لطول فاخذ جميع الحق أو ما ينوبه * مع الغير ما عن حله من عدول
 بذاصرح الزرقاني فقس سره * وسلمه البناني حبر النقول ومن يدعه باسم الفضولي بعدما * أبيض له ذا الاخذ فهو الفضولي
 * المسئلة الرابعة * (٢٠٨) اختلاف العلماء في كون قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه تصرفا

بالتقوى عملا بالغالب من تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم فيستحل كل أحد سلب المقتول ولولم يقل الامام ذلك أو كونه تصرفا بالامامة فلا يستحل أحد سلب المقتول الا ان يقول الامام ذلك واليه ذهب مالك رحمه الله تعالى وان خالف أصله الذي قاله في الاحياء وهو ان غالب تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتقوى نظرا لأمر منها ان الغنيمة أصلها ان تكون للغنيين لقوله عز وجل واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسة واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر

وهي ان ما قرب من العمران يؤدي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الائمة دفعا لتلك المتوقع كما تقدم وما بعد من ذلك لا يتوقع فيه شيء من ذلك فيجوز ومذهب مالك والشافعي في الاحياء أرجح لان الغالب في تصرفه صلى الله عليه وسلم الفتيا والتبليغ والقاعدة ان الدائر بين الغالب والنادر اضافته الى الغالب أولى * المسئلة الثالثة * قوله صلى الله عليه وسلم لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لما قالت له صلى الله عليه وسلم ان أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فقال لها عليه السلام خذي لك ولولدي ما يكفيك بالمعروف اختلف العلماء في هذه المسئلة وهذا التصرف منه عليه السلام هل هو بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو يجنبه أن يأخذه بغير علم خصمه به ومشهور مذهب مالك خلافه بل هو مذهب الشافعي أو هو تصرف بالقضاء فلا يجوز لاحد أن يأخذ جنس حقه أو حقه اذا تعذر أخذه من الغريم الا بقضاء قاض حكى الخطابي القولين عن العلماء في هذا الحديث حجة من قال انه بالقضاء انها دعوى في مال على معين فلا يدخله القضاء لان الفتاوى شأنها العموم وحجة القول بأنها فتوى ماروى ان أبا سفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضرين من غير اعلام ولا سماع حجة لا يجوز فيتعين انه فتوى وهذا هو ظاهر الحديث * المسئلة الرابعة * قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه اختلف العلماء في هذا الحديث هل تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بالامامة فلا يستحق أحد سلب المقتول الآن يقول الامام ذلك وهو مذهب مالك خالف أصله فيما قاله في الاحياء وهو ان غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتقوى فينبغي أن يحمل على الفتيا عملا بالغالب وسبب مخالفته لأصله أمور منها ان الغنيمة أصلها أن تكون للغنيين لقوله عز وجل واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسة واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص

ومنها ان ذلك ربما أفسد الاخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام عند
 ومنها انه يؤدي الى ان يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش وربما كان قليل السلب أشد نكابة على المسلمين فلاجل هذه الاسباب ترك مالك رحمه الله تعالى هذا الاصل هنا فتأمل هذا القانون وهذه الفروق لتخرج عليه ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله تعالى عليه وسلم فهو من الاصول الشرعية والله أعلم * الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة * اعلم ان المسببات هي ما علق على مثل الدخول والكلام من الطلاق والعتاق والنذر وغيرها في نحو قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله أو ان دخلت الدار ان شاء الله فعبدي حر أو ان كلمت زيدا فعلى الحجج الى بيت الله الحرام ان شاء الله وحصل الدخول والكلام والاسباب هي نحو الدخول والكلام المعلق عليه ما ذكر من الطلاق وغيره وقد فرقوا في المذهب بين ان يعيد المشيئة في الامثلة المذكورة للدخول أو الكلام أي لجعله سببا للطلاق وغيره فلا يلزمه الطلاق والعتاق والنذر وغيرها بخلاف لان الدخول ونحوه من اسباب الاحكام التي وكلها الله لخيرة خلقه حيث أعاد المشيئة له ولم يجزم بجعله

سببا للطلاق وغيره نفعه وبين ان يعيد المشيئة للطلاق أو العتاق أو النذر فيلزمه على المشهور وهو مذهب ابن القاسم بناء على أصله من اعتبار الشك في العصمة والعتق والنذر ونحوها فيقع الطلاق ويلزم العتق والنذر لان الطلاق ونحوه من أسباب الأحكام التي لم يكملها الله تعالى لخيرة خلقه فلا يتأني فيها عدم الجزم يجعلها أسبابا لمسبباتها الشرعية فافهم وبيان الشك هنا ان متعلق المشيئة الذي هو الطلاق أي حل العصمة والعتق والنذر أمر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى تعلم فيه مشيئة الله عز وجل بانه أراد الطلاق والعتاق والنذر على التعيين أم لا ولا طريق لنا الى التوصل الى ذلك فالمشيئة عندنا لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه تؤثر المشيئة في الجميع كذا قال الاصل وهو مبني على ما بسطه فيما تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشرط من حل قول ابن القاسم بان المشيئة اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره لا تؤثر الا في اليمين بالله تعالى بناء على أصله من اعتبار الشك في العصمة كما علمت وقول عبد الملك بأنها اذا عادت للمسببات من طلاق وغيره أثرت فيها كاليمين بالله تعالى بناء على أصله من إلقاء الشك في العصمة والعتق والنذر وغيرها على الاختلاف وحل قول ابن القاسم وعبد الملك بانها اذا عادت لنحو الدخول

(٢٠٩)

والكلام لا تنفعه أو تنفعه على الوفاق مطلقا ولو احتمل المثال رجوعه للعلة عليه وادعاه مع اليقينة بأن يوفق بينهما بما حاصله انه لو جزم بجعل المعلق عليه سببا للطلاق ونحوه لم ينفعه الاستثناء كما قال ابن القاسم ولو لم يجزم بجعله سببا نفعه كما قال عبد الملك اذ الفعل من أسباب الأحكام التي وكلها الله تعالى لخيرة خلقه وهو خلاف التحقيق وقد تقدم بسط الكلام على ذلك وبيان ماهو التحقيق في ذلك الفرق فلا حاجة الى التطويل باعادته والله سبحانه وتعالى أعلم بالفرق الثامن والثلاثون

عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر كلمة الاسلام ومن ذلك انه يؤدي الى أن يقبل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجبش وربما كان قليل السلب أشد نكاية على المسلمين فلاجل هذه الاسباب ترك هذا الاصل وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الاصول الشرعية

الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة

فالاول عندنا غير قاض ولا يؤثر الا في اليمين بالله تعالى دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي رضي الله عنه هو مؤثر في الجميع وفرق بين قوله أنت طالق ان دخلت الدار ان شاء الله ويعيد الاستثناء على الدخول فلا يلزم الطلاق أو على الطلاق فيلزم واذا قال ان كلمت زيدا فعلى الحجج الى بيت الله الحرام ان شاء الله فلا يلزمه شيء ان أعاد الاستثناء على كلام زيدو يلزم ان أعاده على الحجج وبسط ذلك قد تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط فيطالع من هنالك مبسوطا مستوفى محررا في غاية البيان والجودة فلا حاجة الى التطويل باعادته

الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام

هذان النهيان على هذا التفسير ينقسمان ثلاثة أقسام القسم الاول أن يتضادا ويتنافيا كقوله

قال (الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة الى آخر الفرق) قلت احال هنا على الفرق بين الشرط اللغوي وغيره وقد تقدم الكلام معه في ذلك قال (الفرق الثامن والثلاثون الى آخر الفرق السادس والاربعين) قلت ماقاله في هذه الفروق كلها صحيح والله أعلم

(٢٧ - الفروق - اول) بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام حيث اعتبر وتقدم العام على الخاص وابتناء الخاص عليه في حالة واحدة وهي حالة عدم تنافيهما ولا مناسبة لاحدهما يختص بهادون الآخر كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق لا تقتلوا الرجال وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ذكر بعض العام والصحيح عند العلماء انه لا يخصه كان أمرا أو نهيا أو خبرا فان جزء الشيء لا ينافية فلذا قالوا ان المثال لا يخص القاعدة وقيل على شذوذ انه يخصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضي مفهومه قتل غيرهم واعتبر وانقديم الخاص على العام وابتناء العام عليه في حالتين أحدهما تنافيهما في نحو قوله لا تقتلوا بني تميم لا تنبؤا من رجالهم أحدا حيا فكموا يقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة وغيرها من الأدلة وثانيهما عدم تنافيهما ولا أحدهما مناسبة تخصه في متعلقه وذلك لانهما حينئذ من قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فيقدم في الاجتناب على العام ويوضح ذلك ثلاث مسائل

المسألة الاولى اذا اضطر المحرم الى أكل الميتة المحرم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والصيد المحرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد أو تم حرم قال مالك بأكل

الميتة ويترك الصيد لان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له مناسبة بالاحرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام واما فسدته أكل الميتة فامر عام لا يتعلق به بخصوص الاحرام وهو كونه ميتة فلا يكون بين أكل الميتة وبين خصوص الاحرام منافاة ولا تعلق والمنافي الاخص أولى بالاجتناب ألا ترى ان حذرك من عدو لك في نفسك دون غيرك أشد من حذرك من العدو لقبيلتك أو ملتك فاجتنابك له أكثر وألحق بك فان تسلطه عليك أعظم لان عدوك الخاص بك لو ترك الناس كلهم ما تركك وأعدو ملتك أو قبيلتك لا يلاحظ خصوصك في عداوته بل ربما مال اليك دون أهل ملتك وأهل قبيلتك لا مربيجه فيك دونهم وإن أملك الذي تجده في نفسك من الغريم الذي لا يطالب إلا أنت أشد من أملك من الغريم المطالب لجماعة أنت منهم * المسئلة الثانية قال أصحابنا اذا لم يجد المصلى ما يستتره الا حريرا أو نجسا يصلى في الحرير ويترك النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة ومفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما لان المفسدة والمنافاة وان كانت حاصلة الا انها لا مرام عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص (٢١٠) الصلاة وقاعدة دفع المفسدة العليا بالزام المفسدة الدنيا اذا تعارضا كما

تقطع اليد المتأكلة لبقاء النفس لان مفسدتها أعظم وأشمل وكلما كانت مفسدة الشيء ثبتت في جميع الاحوال ومفسدة غيره لا تثبت الا في حالة كان اعتناء صاحب الشرع بما تعم مفسدته جميع الاحوال أقوى ومفسدته أعظم محلها اذا لم تكن المفسدة الدنيا لها تعلق بخصوص الحال بأن تكون في تلك الحقائق من حيث هي أما اذا كان لها تعلق بخصوص الحال كما عاينا فيمنع تقديم الاعمال والاشمل عليها فافهم * المسئلة الثالثة رآه بعض الفقهاء دفع اشكال المسئلة الواقعة في المذهب من ان

لا تقتلوا بني نعيم لا تبغوا من رجالهم أحدا حيا لحكم هذا القسم أن يقدم الخاص على العام ويتنى العام عليه فيقتل رجالهم دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة وغيرهما من الآلة * القسم الثاني أن لا يتضادوا ولا يكون لاحدهما مناسبة يختص بها دون الآخر كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق لا تقتلوا الرجال فهذان من قاعدة ذكر بعض العام الصحيح عند العلماء انه لا يخصه كان أمرا أو نهيًا أو خبرا فان جزء الشيء لا يتنافى وقيل على الشذوذ انه يخصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضي مفهومه قتل غيرهم * القسم الثالث أن لا يتنافيا ويكون لاحدهما مناسبة تخصه في متعلقه وفيه ثلاث مسائل * المسئلة الاولى كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد أو تم حرم فيضطر المحرم الى أكل الميتة أو الصيد قال مالك رضي الله عنه يأكل الميتة ويترك الصيد لان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له مناسبة بالاحرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام واما مفسدة أكل الميتة فذلك أمر عام لا يتعلق به بخصوص الاحرام والمناسب اذا كان لا مرام عام وهو كونه ميتة لا يكون بينه وبين خصوص الاحرام منافاة ولا تعلق والمنافي الاخص أولى بالاجتناب ونظيره من العرفيات من هو عدو لقبيلتك أو ملتك وآخر عدوك في نفسك دون غيرك فان حذرك يكون من عدوك الخاص بك أشد واجتنابك له أكثر وألحق بك فان تسلطه عليك أعظم وأما عدو ملتك فانه لا يلاحظ خصوصك في عداوته بل ربما مال اليك دون أهل ملتك لا مربيجه فيك دونهم وأما عدوك فلوزك الناس كلهم ما تركك وكذلك غريم لا يطالب إلا أنت وغريم يطالب جماعة أنت منهم تجد في نفسك الملك من المطالب لك وحده أشد وكذلك هذه المفاسد الشرعية الخاص منها يكون أشد واجتنابا (المسئلة الثانية) اذا لم يجد المصلى ما يستتره الا حريرا أو نجسا قال أصحابنا يصلى في الحرير ويترك

النجس

رب الدابة ان يضمن الدابة من تجاوز بها البلد المعين التي استأجرها اليه متعديا وان ردها سالمة

وليس له ان يضمنها الغاصب اذا تعدى بالغصب فيها وردها سالمة المصور بأن غاية هذا التعدي ان يكون كالغاصب لا يضمن اذا ردها سالمة فخرج هذه المسئلة على القاعدة المتقدمة أعني قاعدة ان النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة بأن قال النهي عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين ووجد في هذا المتعدي نهى خاص بطريق اللزوم لانه لما آجره الى الغاية المعينة وحدد له الغاية فقد نهى ان يجاوزها فاذا زائد على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وهذه الغاية دون غيرها فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع ردها سالمة ان لا يضمن المتعدي مع ذلك لقوة النهي في حقه بمقتضى القاعدة المارة وفي هذا التخرج نظر من ثلاثة وجوه * الوجه الاول ان القاعدة انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض اذ لم يجتمع نهى الغصب ونهى التعدي حتى يقدم أحدهما على الآخر بل انفرد نهى المتعدي في هذه الصورة * الوجه الثاني ان النهي الخاص ههنا نهى آدمي والنهي العام نهى الله تعالى فكيف يرجح نهى آدمي لخصوصه على نهى الله تعالى مع عمومه والشرائع انما تنبئ على نهى

الله تعالى وأمره ونهى العبد عن الاتفاف بملكه في غاية معينة أو في حالة معينة وإن صحبه نهي الله تعالى في تلك الغاية وفي تلك الحالة كما هو المصرح به في قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه فاستثنى حالة الطيب عن النهي العام وبقي ما عدا حالة طيب النفس مندرجات تحت النهي العام إلا أن نهى الله تعالى بعد الغاية هو عين نهى الغضب الذي هو النهي العام وهذه صورة من صورته فتخيّل تعارض نهيين شرعيين باطل فافهم * الوجه الثالث أنا إذا قسمنا ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغضب كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولوقسنا في المستثنين الأولين الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع أدى ذلك إلى هلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلّى عربا وهذه مفسدة تعارضنا في أساسنا وتمنع منه فكيف نسوي بين موضع لا يعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض أقوى منه أو قاصر فيه والله سبحانه وتعالى أعلم * الوجه الثاني أن معظم قاعدة الزواج و بين قاعدة الجوار * ونحو رهاطين القاعدتين العظيمتين أن بينهما فرق من وجوه * الوجه الأول أن الزواج مشروع ولدرء المفسد المتوقعة والجوار مشروع (٢١١) لاستدراك المصالح الفاتئة * الوجه الثاني أن معظم الزواج على العصاة جرا لهم عن المعصية وزجر المني يقدم بعدهم على المعصية وقد تصكّون مع عدم العصيان كما في الصبيان والمجانين فأنما نجرهم ونؤدّبهم لا لعصيتهم بل لدرء مفسداتهم واستصلاحهم وكما في البهائم وكقتال البغاة * ذرأ لتفريق الكلمة مع عدم التأنيب لانهم متأولون ومعظم الجوار على من لا يكون آثما فقد شرع الجابر مع العمد والجهل والعلم والنسيان والله كر وعلى المجانين والصبيان * الوجه الثالث أن معظم الزواج محدود مقدرة وأما من يرات غير مقدرة

النجس لأن مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة بخلاف مفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما وإن كانت المفسدة والمنافاة حاصلة لكن لا مرام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص الصلاة فإن قلت إذا كانت مفسدة الشيء تثبت في جميع الأحوال ومفسدة غيره لا تثبت إلا في حالة دل ذلك على أن اعتناء صاحب الشرع بمفسدته جميع الأحوال أقوى وإن المفسدة أعظم والقاعدة إذا تعارضت المفسدة الدنيا والمفسدة العليا فأنفذت العليا بالتزام الدنيا كما تقطع اليد المتأكلة لبقاء النفس لأن مفسدتها أعظم وأشمل فكذلك ههنا مفسدة الحرير أعظم وأشمل فكان اجتنابه أولى من اجتناب النجس * قلت نسلم أن المفسدة إذا كانت أعظم وأشمل فتكون أولى بالاجتناب لكن ذلك حيث تكون المفسدة لا تعلق لها بخصوص الحال بل هي في تلك الحقائق من حيث هي أما إذا كان لها تعلق بخصوص الحال فنمنع تقديم الأعم والأشمل عليها المسألة الثالثة * وقع في المذهب مسألة مشككة وهي أن من استأجر دابة إلى بلد معين فتجاوز بها تلك البلدة متعبدا فإن لربها تضمينه الدابة وإن ردّها مسألة والغاصب إذا تعدى بالغصب في الدابة وردّها مسألة لا يكون لربها تضمينه إجماعا وغاية هذا المتعدى أن يكون كالغاصب والغاصب إذا رد الغصب لا يضمن فكذلك هذا المتعدى ورام بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة بأن قال النهي عن الغصب نهى عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين وههنا في هذا المتعدى وجد نهى خاص بطريق اللزوم لأنه لما أجبره إلى الغاية المعينة وحدله الغاية فقد نهاه أن يجاوزها فلا بد على هذه الغاية فيه نهى يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وبهذه الغاية دون غيرها والقاعدة أن النهى الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فهذا الفرق بين الغاصب والمتعدى فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد أن لا يضمن المتعدى مع الرد لقوة النهي في حقه ويرد عليه أسئلة أحدها أن القاعدة

فهي ليست فعلا للزجورين بل يفعلها الأعمههم وأنما الجوار فعل لمن خوطب بها وقد اختلفت في بعض الكفارات هل هي زواجها فيها من مشاق تحمل الأموال وغيرها أو هي جوابا لنها عبادات لا تصح إلا بيات وليس التقرب إلى الله تعالى زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فإنها ليست قربات لأنها ليست فعلا للزجورين كما علمت * الوجه الرابع أن الجوار يقع في النفوس والأعضاء ومضامع الأعضاء والجراح والعبادات والأموال والمنافع بخلاف الزواج فإنها إنما تقع في الجنائيات والمخالفات في بداية المجتهد لا بق رشد والجنائيات التي لها حدود مشروعة خمس * أحدها جنائيات على الأبدان أو النفوس والأعضاء وهو المسمى قلا وجرحا * وثانيها جنائيات على الفروج وهو المسمى زنا وسفاحا * وثالثها جنائيات على الأموال وهذه ما كان منها مأخوذا بحراب سمي حراة إذا كان بغير تأويل وإن كان بتأويل سمي بغيا وما كان منها مأخوذا على وجه المعافاة من حرز يسمى سرقة وما كان منها مأخوذا بعلو مرتبة وقوة ساطع سمي غصبا * ورابعها جنائيات على الأعراض وهي المسمى قدفا * وخامسها جنائيات بالتعدى على استباحة ما حرم الشرع من المأكول والمشروب وهذه أنما يوجب فيها حد في هذه الشريعة في الجرح فقط وهو حد متفق عليه بعد صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه اهـ

بعض تغيير للإصلاح فجواب العبادات كالتييم مع الوضوء وسجود السهول للسنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف مع الكعبة اذا ألحأت الضرورة الى ذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة في جماعة وأخذ التقدين مع دون السن الواجب في الزكاة أو زيادة السن في ابن اللبون مع وصف الاثونة الفائت في بنت الخاض والاطعام لمن أخر قضاء رمضان عن سنته الى بعد شعبان أو لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورات الحج والعمرة أو اللم لترك الميقات والتلبية أو شئ من واجبات الحج ماعدا الاركان أو العمل في التمتع أو القران وجبر الدم بصوم ثلاثة أيام في الحج أى بعد الاحرام به وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم أو الاحرام بالنخل أو الاطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق الآدمي المالك فهذا متلف واحد جبر بيدلين وهو من نوادر المجبورات ولم يشرع لشجر الحرم جابر خلافا للشافعي وبالجملة فالصلاة لا تجبر الا بعمل بدني والحج والعمرة والصيد تجبر بالبدني والمالي معا ومترقين والصوم بالبدني بالقضاء وبالمالي في الاطعام * وأما جواب المال فالاصل ان يؤتى بعين المال (٢١٢) مع الامكان فان أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهده وأناقص الاوصاف جبر

تقصها بالقيمة لان الاوصاف ليست مثلية الا ان تكون الاوصاف تدخل بالمقصود من تلك العين خلافا كثيرا فانه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي كمن قطع ذنب بغلة القاضى ونحوه فانه يتعذر بعد ذلك ركوبها على ذوى الهيئات وكذلك يضمن أصحابنا المقتصوب للغاصب اذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة ألواحاً أو زرع الحنطة ونحو ذلك من المفونات فللغاصب منع المقتصوب منه من أخذ ما وجدته من ماله في هذه الصورة عند أصحابنا

انما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض فلم يجتمع نهى الغصب ونهى التعدي وقدم احدهما على الآخر بل انفردهمى المتعدى وحده في هذه الصورة وثانيها ان النهى الخاص ههنا نهى آدمي والنهى العام نهى الله تعالى فلا يرجح نهى الآدمي لخصوصه على نهى الله تعالى مع عموميه بل لا اعتبار بنهى العبد اصلا وأما تنبئ الشرائع على نهى الله تعالى وامره فان قلت اذا نهى العبد عن الانتفاع بملكه في غاية معينة أو في حالة معينة فان نهى الله يصحبه في تلك الغاية وفي تلك الحالة فتحن في الحقيقة انما رجحنا بين نهين لله تعالى أحدهما خاص والآخر عام قلت هذا كلام صحيح ولكن النهى الذى صحب نهى العبد ههنا هو نهى عام وهو نهى الغصب بعينه فان الله تعالى حرم الانتفاع بالاملاك والاموال الا برضا ار بابها فاي حالة لم يوجد فيها الرضا يكون ذلك النهى متحققا فيكون نهى الله تعالى بعد الغاية هو ذلك النهى العام الذى استثنى منه حالة الرضا دون غيره وهذا هو عين نهى الغصب الذى هو النهى العام وهذه صورة من صورته وهو المصرح به في قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه واستثنى حالة الطيب عن النهى العام وبقي ماعدا حالة طيب النفس مندرجات تحت النهى العام وهو بعينه نهى الغصب فظهر ان التخييل الذى قاله من تعارض نهين شرعيين باطل وثالثها اذا فسنا ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغصب كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولو فسنا هنا لك الحرير على النجس أو الميتة على الصيد فترك الجميع ادى ذلك الى هلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلى عريانا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا ونمنع منه فكيف نسوى بين موضع لامعارض للقياس فيه وبين موضع للقياس فيه معارض اقوى منه أو قادح فيه

وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده والاول أنضر وأقرب للقواعد في بداية المجتهد لأبي

الفرق

الوليد محمد بن رشيد بالفظه وأصول الشرع تقتضى ان لا يستحل مال الغاصب من أجل غصبه وسواء كان منفعة أو عيناً الا ان يحتج بحجته بقوله عليه الصلاة والسلام ليس لعرق ظالم حق لكن هذا مجمل ومفهومه الاول انه ليس له منفعة متولدة بين ماله وبين الشئ الذى غصبه أعنى ماله المتعلق بالمقتصوب اه وأما ان جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن فلا يضمن لان الفائت رغبات الناس وهي غير مقومة في الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الاموال المثلية بأمثالها لان المثل أقرب الى رد العين الذى هو الاصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في لبن المصرة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غصب ماء في المعاطش فان جماعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غصبه وبالجملة فلا تجبر الاموال الا بالمال وأما المنافع فانها محرمة فلا تجبر احتقارها كالزمار ونحوه كما لا تجبر النجاسات من الاعيان نعم استثنوا من ذلك مهر المزني بها كرها تعلبها بجانب المرأة فانها لم تأت محرماً والظالم أحق أن يحمل عليه ولأنه كالغاصب لسكنى دار ولم يجبر اللواط لأنه لم يقوم قط في الشرع فأشبهه القبلة والعناق واما غير محرمة فان كانت منافع جسم الحر

فلا تضمن لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها في بدغيره وان كانت منافع الابضاع ضمننت بالعقد الصحيح والفاقد والشبهة والا كراه ولا تجبر بالفوات تحت الايدى العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الابلاج فلو جبر بالفوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايلاجات شيء كثير جدا وايجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وان كانت منافع غير ما ذكر ضمننت بالعقد الصحيح والفاقد والقوات تحت الايدى المبطله * قلت وأما النفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح فمأربته صاحب الشرع عليهما من ديات أو كفارات أو حكومة فجواب ومأربته صاحب الشرع عليهما من قصاص أو ضرب أو سجن أو تأديب فزواجرفن هنا قال الاصل وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تدكر في الجنایات في تبصرة ابن فرحون ولا خلاف في أن قتل النفس حرام وقد شرع فيه اذا وجد سببه وشرطه واتقى مانعه القصاص للحكمة التي ذكرها الله تعالى في كتابه العزيز ولكم في القصاص حياة يا أولى الابالب اه * وصل *
 في ثلاث مسائل تتعلق بالزواج (المسئلة الاولى) قال مالك رحمه الله تعالى اذا شرب

(٢١٣)

الحنفى يسير النبيذ أحده

ولا أقبل شهادته لان اباحة

السير من النبيذ على خلاف القياس الجلى على الخمر لجامع الاسكار المقتضى تخريمه وعلى خلاف النصوص الصريحة كقوله عليه الصلاة والسلام ما أسكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد المقتضية صيانة العقول ومنع التسبب لفسادها والحكم الذى يكون على خلاف هذه الامور اذا قضى به القاضى ينقض قضاؤه ولا نقره شرعاً التأكيد لقضاء القاضى فأولى أن لا نقره شرعاً مع عدم التأكد ولا يقر شرعاً ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعاً ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فنحده للمعصية والمفسدة وهذه العلامة أقبل شهادته لنفسه حينئذ بالمعصية وقال الشافى أحده وأقبل شهادته أما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد كلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ما أدى اليه الاجتهاد أو ما حده فلدراء المفسدة في التسبب لافساد العقل اذ التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لأجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم وفيه ان لا نسلم ان كل تأديب قد يكون مع عدم المعصية حتى تتم كلية الكبرى المشروطة في اتاج للشكل الاول بل التأديب امامقدر وهو الحدود كما هنا فلا يكون في غير معصية واما غير مقدر فيكون في غير معصية ولا يفيد في هذه المسئلة فافهم * لطيفة * في شرح المجموع وضوء الشموع للعلامة الامير اشتهر بين أهل الادب وان لم يخل شرعاً عن قلة أدب قول ابن الرومى كافى حلبة الكميث

أحل العراقى النبيذ وشربه * وقال حرامان المدامة والسكر

وقال الحجازى الشرا بان واحد * غلت لنا من بين قوليهما الخمر أراد الخمر النبيذ والنبيذ حلال فالصغرى من الاتحاد عندنا والكبرى من الحنفية واما فساد القياس المشار اليه لأن شرطه كلية الكبرى والحنفية لا يقولون بالكلية بل يخصون البعض الذى لم يسكر اه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من الثبات المعروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق أعنى كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك في كونها مفسدة للعقل من غير سكر فتكون طاهرة ويجب فيها التعزير أو مسكرة فتكون نجسة ويجب فيها الحد قولان الأول للأصل قال والذي أعتقد أنه من المفسدات لأن المسكرات فلا واجب فيها الحد ولا يبطل بها الصلاة بل التعزير الزاجر عن ملابتها لوجهين أحدهما أنا نجد أنها تثير الخلط الكامن في الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلمغ تحدث له سبانا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزع وأصاحب الدم تحدث له سرور وأبقر حاله فتجد منهم من يشتد بكاءه ومنهم من يشتد صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد أحدا ممن يشربها إلا وهو نشوان مسرور بعيد عن البكاء والصمت وثانيهما أنا نجد شراب الخمر تكثر به بدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على الأمور العظيمة التي لا يهجمون عليها حاله الصحو حتى إن القتل يوجدون كثيرا معهم ولا تجد أكلة الحشيشة إذا اجتمعوا ويجري منهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من العوائد ما يسمع

(٢١٤)

بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة في غيره وجبر الصيد في الحرم والأحرام بالمثل أو الإطعام أو الصيام أو الصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق آدمي المالك وهو متلف واحد جبر ببدلين وهو من نوادر المجبور اتوا لم يشرع لشجر الحرم جابر خلافا للشافعي وأعلم أن الصلاة لا تجبر إلا بعمل بدني ولا تجبر الأموال إلا بالمال ويجبر الحج والعمرة والصيد بالبدني والمالي معا ومرفقين والإصوم بالبدني بالقضاء وبالمال في الإطعام وأما جوار المال فالأصل أن يؤتى بعين المال مع المكان فإن أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهده أو ثلثه من الأوصاف جبر بالقيمة لأن الأوصاف ليست مثلية الآن تكون الأوصاف تحل بالمقصود من تلك العين خلافا كثيرا فإنه يضمن الجلة عندنا خلافا للشافعي كمن قطع ذنب بغلة للقاضي ونحوه فإنه يتعذر بعد ذلك ركوها على ذوي الهيات وكذلك ضمنه أصحابنا المغصوب إذا ذبح الشاة أو طحن القمح أو ضرب الفضة دراهم أو شق الخشبة ألواحا أو زرع الخنطة ونحو ذلك وقال الشافعي بل له أخذ عين ماله حيث وجده وعند أصحابنا للغاصب منعه مما وجد من ماله في هذه الصورة والأول أنصر وأقرب للقواعد وأما أن جاء بها ناقصة القيمة في بعض المواطن لم يضمن لأن الفاتت رغبات الناس وهي غير متقومة في الشرع ولا قائمة بالعين وتجبر الأموال المثلية بأمثالها لأن المثل أقرب إلى رد العين الذي هو الأصل من القيمة وقد خولفت هذه القاعدة في صورتين في لبن المصرة لاجل اختلاط لبن البائع بلبن المشتري وعدم تمييز المقدار وفيمن غصب ماء في المعاطش فإن جاعة من العلماء يضمنونه القيمة في محل غصبه وأما المنافع فالمحرم منها لا يجبر احتقارها كالزمار ونحوه كالم تجبر للنجاسات من الأعيان واستثنى من ذلك مهر الزنى بها كرها تغليب الجانب المرأة فإنها لم تأت محرما والظالم أحق أن يحمل عليه ولأنه كالغاصب لسكنى دار ولم يجبر اللواط لأنه لم يقوم قط في الشرع فاشبه القبله والعناق وغير المحرم منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفسادة والقوات تحت الأيدي المبطله

فيهم قوة البطش التي تجدها في شربة الخمر بل هم أشبه شيء بالبهائم فلذا لا تجد القتل معهم قط اه بتصرف ووافقه الأمير في مجموعه قال ومنه أي المفسد الذي يغيب العقل فقط لا يفرح وهو المخمر الحشيشة وفا قال القرافي لغلبة الثلة والمسكنة على أهلها انتهى والثاني للنفوق قال يبيعون لها بيوتهم فدل على أن لهم بها طر باو فرحا كافي شرح المجموع للعلامة الأمير وفي الأصل ونصوص المتحدنين على التباقي تقتضي أنها مسكرة فإنهم يصفونها بذلك في كتبهم اه وفي حاشية ابن جدون

ومقتضى كلام الشيخ أبي الحسن في شرح المسئلة أنها من المفسدات كما اختاره القرافي وهو لا الصحيح خلاف ما للنفوق قال ابن مرزوق لأن اتلاف الأموال فيها أعما يدل على أنهم يجدون فيها الذمة ما وأما تعيين كونها تحدث الطرب المائل لطرب الخمر فلا إذا لاعمالها بأخص معين اه وعلى القول الثاني في كونها لا تسكر إلا بعد مباشرة النار أو كونها تسكر مطلقا قولان الأول لا يرى في قواعده قال وذلك أي كونها مسكرة ونجسة بعد غلبها لاقبله فظاهرة اه وعليه ما في الأصل سئل بعض فقهاء العصر عن صلى بالحشيشة معه هل يبطل صلاته أم لا فأفتى أنه إن صلى بها قبل أن تحمص أو تسلق صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته معللا أنها إنما تغيب العقل بعد التحميم أو الصلح أو ما قبل ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للعنب وتحميمها كغليانها اه والثاني لم يعضهم قال وإنما تحمص لاصلاح طعمها وتعديل كيفيتها خاعة انتهى وعليه فتبطل الصلاة مع حملها مطلقا كما أنصح الصلاة بها مطلقا على القول بأنها مفسدة للعقل من غير سكر كالبنج والسكران وجوزة بابل ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال امام الحرمين القاعدة ان التأديبات إنما تكون على قدر الجنائيات فكما عظم الجنابة عظم العقوبة فإذا فرض شخص

من الجناة لا يؤثر فيه التأديب الاثني بجنايته مردعا وإنما يؤثر فيه كالقتل لا يجوز ان يكون عقوبة لتلك الجنابة فان هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقا أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايلام مفسدة لا تشرع الالتحصيل مصلحة حيث لا مصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلمع سبب المييح فيسقط تأديبه مطلقا وهو متجه اتجاهه فاقول والله تعالى أعلم الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرققات وقاعدة المفسدات * وذلك ان المتناول لما يغيب العقل اما ان يغيب معه الحواس أولا فان غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللسان والشم والذوق فهو المرقق وان لم تغيب معه الحواس فاما ان تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له فهو المسكر واما ان لا يحدث معه ذلك فهو المفسد فالمرقق ما يغيب العقل والحواس كالسكران بضم الكاف أوله مهمل أو معجم كافي الحطاب والمفسد ما يغيب العقل دون الحواس لامع نشوة وفرح كالاقيون وعسل للبلاذر الذي يشرب للحفظ ومألف قول الرجواحي شرب البلاذر عصبه كي يحفظوا * ونسوا الذي ذكره من قال أومارأوا ان البلاشر اسمه * والضرآخه بقلب الدال ويسمى المفسد أيضا بالخذرد والمفتر ومنه الحشيشة (٢١٥) على ما للاصل وهو التصحيح كما عرفت والمسكر ما يغيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح وزيادة في الشجاعة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة في العطاء وأخلاق السكران كما يشير لذلك قول حسان ونشر بها فتعركنا ملوكا * وأسدا ما ينهنا للقاء من نحو الخمر وهو المعمول من الزبيب والعنب والمززر وهو المعمول من القمح والتبغ وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الذرة ولاجل اشتهاه في المسكرات وشاع بين متناولها انها توجب السرور والافراح

ولا تضمن منافع الحر بحبسه لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها في يد غيره ومنافع الابضاع تضمن بالعقد الصحيح والفاقد والشبهة والاكراه ولا تجبر بالقوات تحت الايدي العادية والفرق ان قليل المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بكثيره وضمان البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الاجل فلو جبر بالقوات لوجب ما لا يمكن ضبطه فضلا عن القدرة عليه فان كل ساعة يفوت فيها من الايالات شئ كثير جدا واجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع وأما النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تذكر في الجنابات فروع ثلاثة في الزواج الاول الحنفى اذا شرب يسير التبيد قال الشافعي أحده وأقبل شهادته أما حده فلدراء المفسدة في التسبب لافساد العقل وأما قبول شهادته فلانه مقلد أو مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم الله تعالى عليهما ما أدى اليه الاجتهاد وقال مالك أحده ولا أقبل شهادته أما حده فله المفسدة والمعصية معا بسبب ان اباحة السير من التبيد على خلاف القياس الجلي والقياس الجلي يقتضي تحريمه قياسا على الخمر بجامع الاسكار وعلى خلاف للنصوص الصريحة كقوله عليه السلام ما سكر كثيره فقليله حرام وعلى خلاف القواعد لان القواعد تقتضي صيانة العقول ومنع التسبب لافسادها والحكم الذي يكون على خلاف أحد هذه الامور اذا قضى به القاضي ينقض قضاؤه ولا يقر مع قضاء القاضي وتأكيده بالقضاء ولا يقره شرعاً مع التأكيد فادلى ان لا يقره شرعاً مع عدم التأكيده ولا يقر شرعاً ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعاً ومن أتى المفسدة بغير تقليد صحيح أو اجتهاد معتبر فهو عاص فقصده للمعصية والمفسدة ولهذا العلة لا قبل شهادته لنفسه حينئذ بالمعصية وأما قول الشافعي ان التأديب قد يكون مع عدم المعصية بل لاجل المفسدة كتأديب الصبيان والبهائم فلا يفيد في هذه المسألة لا ناسلم لذلك في التأديب الذي ليس بمقتدر وأما المقدور وهو الحدود فلا نسلم انها قد تكون في غير معصية الثاني

حتى قال شاعرهم وليست الكيمياء في غيرها وجدت * وكل ما قيل في أبوابها كذب قبطا خر على القنطار من حزن يعود في الحال أفرحا وينقلب أشد القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله تعالى بحبيها لم تنفي الهموم وتنصرف الغما صدقوا سرت بعلومهم فتوهموا * ان السرور لهم بهائم سلبتهم أديانهم وعقولهم * أرايت عادم ذين متغا وقد أنشد هذه الايات أيضا أبو الفضل الجوهري على المنبر بمصر وحكي ذلك عنه ابن العربي كافي حاشية ابن جدون وتفرد المسكرات عن المرققات والمفسدات بثلاثة أحكام الحدود والنجاسة وتحريم السير وما نقله الحطاب عن ابن فرحون من ان من اللان نوعا يغطي العقل اذا صار قارصا ويحدث نوعا من السكر فان شرب ذلك حرم ويحرم منه القدر الذي يغطي العقل اه فيه نظر بل يحرم تناول القليل والكثير منه حيث كان يحدث نوعا من السكر كافي حاشية ابن جدون ولاحد في المرققات والمفسدات ولا نجاسة فمن صلى حامل البنج أو الاقيون أو السكيران لم تبطل صلاته اجاعا ويجوز تناول السير منها وهو لا يصل الى التأثير في العقل أو الحواس ويحرم تناول الكثير الذي يصل الى التأثير في العقل أو الحواس فهذه الثلاثة الاحكام وقع بها الفرق بين المسكرات والآخرين

وفي الخطاب ما نصه فرح قال ابن فرحون والظاهر جواز ما يسقى من المرء لقطع عضو ونحوه لأن ضرر المرء قد سأمون وضرر العضو غير مأمون نقله الأمير في شرح مجموعته قلت وفي هذا الجواز ينفر المرء عن المفسد أيضاً فافهم والله أعلم

(وصل) في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق (المسألة الأولى) أعلم أن النبات المعروف بالحشيشة لم يتكلم عليه الأئمة المجتهدون ولا غيرهم من علماء السلف لأنه لم يكن في زمنهم وإنما ظهر في أواخر المائة السادسة وانتشرت في دولة التتار قال العلقمي في شرح الجامع حكى أن رجلاً من العجم قدم القاهرة وطلب دليلاً على تحريم الحشيشة وعقد لذلك مجلساً حضره علماء العصر فاستدل الحافظ زين الدين العراقي بحديث أم سلمة نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كل مسكر ومفتراً أعجب الحاضرين قال ونبه السيوطي على صحته واحتج به ابن حجر على حرمة المفتري ولو لم يكن شراباً ولا مسكراً ذكره في باب الخمر والعسل من شرح البخاري وكذا احتج به القسطلاني في المواهب اللدنية على ذلك أيضاً وذكره السيوطي في جامعه ولولا صلاحيته للاحتجاج ما احتج به هؤلاء وهم رجال الحديث وجهه بـ (٢١٦) وكون الحشيشة من المفتري مما أطبق عليه مستعملوها ممن يعتد بهم ونحوهم يعتد

في مثل هذا الأمر والقاعدة عند المحدثين والاصوليين أنه إذا ورد النهي عن شيئين مقتربين ثم نص على حكم النهي عن أحدهما من حرمة أو غيرها أعطى الآخر ذلك الحكم بدليل اقتراهم في الذكر والنهي وفي الحديث المذكور ذكر المفتري مقرراً وبالسكر وتقرر عندنا تحريم المسكر بالكتاب والسنة والاجماع فيجب أن يعطى المفتري حكمه بقرينة النهي عنهما مقتربين وفسر غير واحد التفتير باسترخاء الأطراف وتخديرها وصير ورقها إلى وهن وانكسار وذلك من مبادئ

النبات المعروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق اتفق فقهاء أهل العصر على المنع منها أعني كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الواحد على أنها مسكرة أو مفسدة للعقل من غير سكر ونصوص المحدثين على النبات تقتضي أنها مسكرة فانهم يصفونها بذلك في كتبهم والذي يظهر لي أنها مفسدة على ما قرره في الفرق بينهما بعد هذا إن شاء الله تعالى فرع مرتب سئل بعض فقهاء العصر عمن صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته أم لا فأنى أنه إن صلى بها قبل أن تحمص أو تصلى صحت صلاته أو بعد ذلك بطلت صلاته وقال في تعليل الفرق بأنها إنما تغيب العقل بعد التحميص أو الصلابة ذلك وهي ورق أخضر فلا بل هي كالعصير الذي للعنب وتحميصها كغليانه وسألت عن هذا الفرق جماعة ممن يعانينا فاختلّفوا على قولين فمنهم من سلم هذا الفرق وقال لا تؤثر إلا بعد مباشرة النار ومنهم من قال بل تؤثر مطلقاً وإنما تحمص لإصلاح طعمها وتعديل كلفتها خاصة فعلى القول بعدم هذا الفرق تبطل الصلاة مطلقاً وعلى القول بالفرق يكون الحق ما قاله المفتي إن صح أنها من المسكرات والاصح الصلاة بها مطلقاً وهو الذي اعتقده أنها مفسدة والمفسدة لا تبطل الصلاة كالنجس والسيكران وجوزة بابل الثالث قال إمام الحرمين القاعدة في التأديبات إنما تكون على قدر الجنايات فكما عظمت الجناية عظمت العقوبة فإذا فرض شخص من الجناة لا يؤثر فيه التأديب إلا أنى بجنايته ردعاً والذي يؤثر فيه كالقتل ونحوه لا يجوز أن يكون عقوبة تلك الجناية فإن هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقاً أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه والايام مفسدة لا تشرع إلا لتحصيل مصلحة خفية لا مصلحة لا تشرع وأما غير المناسب فلعدم سببه المبيح فيسقط تأديبه مطلقاً وهو متجه أنجها قويا

للشوة معروف عند أهلها أفاده ابن جدون (المسألة الثانية) أول ما ظهرت العشبة المعروفة بالنبك والتين والدخان ودخان طابه وتابغا وطابغا وطابه بتبكتو في أوائل القرن الحادى عشر كفى ابن جدون أى في السنة الخامسة بعد الألف كما نقله اللكنوى عن العلامة الزاهد محمد وفى سنة خمسة عشر كما نقله اللكنوى عن الدر المختار شرح تنوير الابصار في رسالته تروج الجنان ومقتضى قول بعضهم قلت ما فرط الكتاب بشيء * ثم أرخت يوم تأتى السماء أنه في أواخر القرن العاشر وهو مفاد قول الشيخ إبراهيم اللقاني في عمدة المريد شرح جوهر التوحيد قد حدث في أوائل القرن الحادى عشر وقبيله مدة قليلة كفى تروج الجنان بفتح حكم شرب الدخان للكنوى وفي حاشية ابن جدون على مختصر ميارة على ابن عاشر أن استعمال القنبر المؤثر في العقل منها حرام اتفاقاً كفى شرح الارشاد وغيره وأما القنبر الغير المؤثر فطبق المغاربة وأكثر المشاركة كالشيخ سالم السنهورى وتلميذه الشيخ إبراهيم اللقاني وغيرهما على تحريمه وألف في تحريمها سيدى الشيخ محمد بن عبد الكرىم الفكون تأليفه عدة كرايس مشتملا على

أجوبة عدة من الأئمة ساء محمد السنان في محور اخوان الدخان وفي العمليات الفاسية

وحرموا طابا بالاستعمال * وللتجارة على المتناول واختلفوا هل علة التحريم انها تحدث فتير أو خدرا فتشارك أولية الخمر في نشوة قال الشيخ سيدى التاودى في أجوبته وكفى حديث أم سامة المتقدم حجة ودليلا يعنى على تحريم دخان طابة انظره أو انها تسكر في ابتداء تعاطيها اسكارا سريعا بغية تامة ثم لا يزال في كل مرة ينقص شيئا فشيئا حتى يطول الامر جدا فيصير لا يحسن به لكنه يجد نشوة وطر بأحسن عنده من السكر وعلى هذا فهو نجسة ويحرم منها القليل والكثير ويحذر شاربها وعلى الاول فلا حد ولا نجاسة نعم يحرم القليل كالكثير خشية الوقوع في التأثير اذ الغالب وقوعه بادي شيء منها وحفظ العقول من النكليات الخمس المجمع عليها عند أهل الملل وأنها لا تفتير بها ولا اسكار الا انها سرف وضرر ونجاسة لكونها تبل بالخمر وحينئذ يحرم القليل منها والكثير وأفتى جمع من أئمة كل مذهب بالاباحة منهم الشيخ عبدالغنى النابلسي وحاصل كلامه انها ما سكت عنه المولى في كتابه فهي مما عفا الله عنه لحديث الترمذى وابن ماجه الحلال ما أحل الله في كتابه العزيز والحرام ما حرم الله (٢١٧) في كتابه الكريم وما سكت عنه

الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرققات وقاعدة المفسدات

هذه القواعد الثلاث قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء والفرق بينها ان المتناول من هذه اما ان تغيب معه الخواص أولا فان غابت معه الخواص كالبرص والسمع واللس والشم والذوق فهو المرقد وان لم تغيب معه الخواص فلا يتناولها ان يحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له أولا فان حدث ذلك فهو المسكر والافهو والمفسد المسكر هو الغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر والزرو هو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من العسل والسكركة وهو المعمول من الترة والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج والسيكران ويدلك على ضابط المسكر قول الشاعر ونشرها فتتركنا ملوكا * واسدما ينهنها للقاء

فالمسكر يزيد في الشجاعة والمسررة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام من الاعداء والمنافسة في العطاء واخلاق الكرماء وهو معنى البيت المتقدم الذى وصف به الخمر وشاربها ولاجل اشتهار هذا المعنى في المسكرات انشد القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله

زعم المدامة شاربوها انها * تنفى الهموم وتصرف الغما

صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا * ان السرور لهم بها تما

سلبتهم اديانهم وعقولهم * أرايت عادم ذين مغتما

فلما شاع انها توجب السرور والافراح اجابهم بهذه الايات وبهذا الفرق يظهر لك ان الحشيشة مفسدة وليست مسكرة لوجهين احدهما انها تحدث تأثير الخلل الكامن في الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلغم تحدث له سباتا وصمتا وصاحب السوداء تحدث له بكاء وجزعا وصاحب الدم تحدث له سرورا بقدر حاله فتجد منهم من يشرب بكاؤه ومنهم من يشرب

(٢٨ - الفرق - ل)

كاستعمال الافيون لمن لا يغيب عقله وهذا يختلف باختلاف الامزجة والقلة والكثرة فقد يغيب عقل شخص ولا يغيب عقل آخر وقد يغيب من استعمال الكثير دون القليل ونظمه من الشكل الاول ان تقول شرب الدخان على الوجه المذكور لا يغيب العقل مع نشوة وفرح وكل ما كان كذلك لا يحرم استعمال القدر الذى لا يغيب العقل منه لقائه والصغرى من الوجدانيات أو اشاهدات ودليل الكبرى ما تقدم من الفرق بين المسكر والمفسد ونجاستها بلها بالخمر ان تحققت غرمتها لعارض لالذاتها وان لم تتحقق فالاصل الطهارة وهذا على فرض صحته انما هو فيما يأتى من بلاد النصارى ونحوها وأما ما يأتى من بلاد التكرور ونحوها فهو من محقق السلامة من هذا على ان ابن رشد جازم بطهارة دخان النجس وظاهر كلامه انه متفق عليه وقبله ابن عرفة والشيخ في ضريح وأقل أحواله ان يكون ترجيحنا ولذا تعقب بعض شراح المختصر قوله فيه ان دخان النجس نجس بكلام ابن رشد ثم ان الحكم بالنجاسة على ما بل من العشب ونحوه بالخمر وان طال مكثه في الخمر اذ اجف بعد ذلك انما هو اذا كان بحيث لو بل نحلل منه ما يسكر وأما اذا كان اذا بل لم يتحلل منه شيء أو يتحلل منه ما لا يسكر فانه ظاهر كالأخرا اذا تعجر وكان بحيث لو بل لم يسكر

فانه ظاهر كانه مصرح به وصرف المال في المباحات على هذا الوجه ليس بسرف لان الاسراف في النفقات كاقفال القرطبي هو التبذير
 وفسر ابن مسعود التبذير بافراق المال في غير حقه فاذا كان الاتفاق في حقه ولو مباحا فليس بسرف قال مجاهد لو أنفق الرجل جبل أبي
 قيس ذهبا في طاعة الله لم يكن سرفا ولو أنفق درهما واحدا في معصية الله كان سرفا وحرمة اضرره ان تحقق فهي لامر عارض لالذاته
 ويحرم على من يضره خاصة دون غيره ودعوى انه مضر مطلقا لدليل عليها اه ماقاله عجم باختصار كثير وهو مبني على ان المقتز
 ليس بمحرام والتحقيق انه حرام كادل عليه حديث أم سلمة المتقدم اه كلام ابن جردون باختصار وحاصله انه اختلف في كون هذه
 العسبة من المسكرات مطلقا فيكون نجسا موجباً للحد وحرمة قليلة ككثيره أو من المقتزات مطلقا وانما تحدث استرخاء الاطراف
 وتخدرها وصيرورتها الى وهن وانكسار الخشيشة بحيث تشارك أولية الخمر في نشوته فيحرم استعمال القدر المؤثر في العقل انفاقا وفي
 حرمة استعمال ما لا يؤثر (٢١٨) في العقل خشية الوقوع في التأتاير اذا الغالب وقوعه بأدنى شيء منها وحفظ العقول من

صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد احدا ممن يشربها الا وهو نشوان مسرور بعيد عن
 صدور البكاء والصمت وثانيهما انا نجد شراب الخمر تكثر عر بدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح
 ويهجمون على الامور العظيمة التي لا يهجمون عليها حالة الصحو وهو معنى البيت المتقدم في قوله
 واسد اما ينهنا اللقاء ولا نجد اكلة الخشيشة اذا اجتمعوا يجري بينهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم من
 اللعوائد ما يسمع عن شراب الخمر بل هم همدة سكوت مسبوطين لو اخذت قماشهم أو سبيبتهم نجد
 فيهم قوة البطش التي نجدها في شربة الخمر بل هم أشبه شيء بالبهايم ولذلك ان القتل يوجدون كثيرا
 مع شراب الخمر ولا يوجدون مع اكلة الخشيشة فلهذين الوجهين انا اعتقدنا من المفسدات لان
 المسكرات ولا واجب فيها الحد ولا ابطال بها الصلاة بل التعزيز الزاجر عن ملابسها (تنبيه) تنفرد
 المسكرات عن المرققات والمفسدات بثلاثة احكام الحد والتنجيس وتحريم السير والمرفقات
 والمفسدات لاحد فيها ولا نجاسة في صلب البنج معه أو الا فيون لم تبطل صلاته اجاعا ويجوز تناول
 السير منها فن تناول حبة من الا فيون أو البنج أو السكيران جاز ما لم يكن ذلك قد رايصل الى التأثير
 في العقل أو الخواس اما دون ذلك فبأنز فيه الثلاثة الاحكام ووقع بها للفرق بين المسكرات والآخري
 فتأمل ذلك واضبطه فعليه تتخرج الفتاوي والاحكام في هذه الثلاثة

الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف للتكليف

دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا ليقاع المكلف به مع التكليف

هذا الموضع للتبس على كثير من الفضلاء واختلطت عليهم القاعدتان فوردت اشكالات بسبب
 ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل (المسألة الاولى) في كون الكفار
 مخاطبين بفروع الشريعة ثلاثة اقوال مخاطبون لبسوا مخاطبين بالفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها
 دون الاوامر فلا مخاطبون بها وانفقوا على انهم مخاطبون بالايمان وبقواعد الدين وانما الخلاف في
 الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في أصول الفقه وانما المقصود بها ههنا بيان هذا الفرق خاصة

الكيكيات الخمس المجمع عليها
 عند أهل الملل أو اباحتها
 نظرا لكون العلة تدور
 مع المعلول وجودا وعدما
 قبولان وانما ليست من
 المسكرات ولا من المقتزات
 مطلقا وعليه فهل يحرم
 استعمال قليلها ككثيرها
 لانها سرف وضرو ونجاسة
 لكونها تبيل بالخر أو تبليح
 مطلقا لانها مما سكنت الله عنه
 في كتابه فهي مما عفا الله
 عنه للحديث المرفق الاقوال
 فيها خمسة اختار ابن جردون
 منها القول بأنها من
 المقتزات مطلقا وأنه يحرم
 استعمال قليلها ككثيرها
 لحديث أم سلمة المتقدم
 وفيه نظر من ثلاثة أوجه
 * الوجه الاول انه حكى
 اختلاف في اباحة قليلها

واختار تحريمه ككثيرها مع ان مفاد قوله عن ضبح بعد ما ذكر الفرق بين المسكرات والمرفقات
 والمقتزات بمثل ما قدمته عن الاصل مانصه وينبئ على الاسكار ثلاثة احكام دون الاخير بن الحدود والنجاسة وتحريم القليل اه انه
 لا يحرم استعمال القليل الذي لا يؤثر في العقل من المرققات كالبنج والمقتزات كالافيون وقد قدمنا ايضا مثله عن الاصل فلم يحك الخلاف
 في اباحة ما هو الاصل في الترفيد كالبنج ولا ما هو الاصل في التفتير كالافيون فكيف يحكى في اباحة ما هو فرع في التفتير كهذه العسبة
 ويرجح القول بتحريم قليلها ككثيرها * الوجه الثاني ان حديث أم سلمة المتقدم انما يدل على تحريم القدر المقتز منها فقط وذلك
 لان المقتز وان افترق في الذكر والنهي في هذا الحديث بالسكر المتقرر عندنا تحريمه بالكتاب والسنة والاجماع والقاعدة عندنا المحدثين
 والاصوليين ان يعطى المقارن المجهول الحكم حكم مقارنه المعلوم الا ان اعطاء حكم السكر للمقتز انما يظهر فيما تحقق فيه التفتير بالفعل
 لان تحريم القليل من السكر قليل لنجاسته وكونه ذريعة لاستعمال القدر المسكر منه وقيل لنجاسته فقط فلا يحرم منه قليل ما ليس

بنجس كغير الخمر والمفتري ليس بنجس اتفاقا فكيف يقال بتحريم قليسه والحكم بدور مع العلة وكون استعمال قليل المفتري رعة
لاستعمال القدر المفتري منه لا يظهر أن يكون مثل كون استعمال قليل المسكر ذرعة واستعمال كثيره في اقتضائه التحريم على أنه في
المسكر عند القائل به جزء علة لا علة تامة وأيضا سيأتي عن الكسوى أن التفتير هنا ليس هو التفتير الموجب للتحريم حتى يكون استعمال
ما يؤدي إليه ذرعة فيما يوجب التحريم فافهم * الوجه الثالث أن كون هذه العشة مفترة بالمعنى المتقدم ليس مطردا في جميع أنواعها
وانما يتحقق فيما زرع منها في نحو وزان من أعمال المغرب الأقصى ونحو البخارى ونحو الباطنة أما ما زرع منها في الانضول ونحو العيمن
والحجاز والشام فلا يتحقق فيه التفتير أصلا كما أخبرني بذلك من يعتمد في مثل هذا على أن العيان شاهد صدق على ذلك فانا نجد أصغر
الذي في الخامسة إذا استعمل الكثير ما زرع منها في نحو العيمن وهو لم يعتده لم يؤثر ذلك فيه أدنى تفتير فالحق ما في شرح المجموع للعلامة
الامير من أن هذه العشة في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم ما يترتب عليها على (٢١٩) الاظهر كالين وكثيرها هو اه

بتوضيح للراد نعم قال
الكسوى ان ههنا
اختلافين الاول في الحرمة
والاباحة والثاني في الكراهة
وعندما هو الحق في الاختلاف
الاول هو الاباحة ولا سبيل
الى اثبات الحرمة بدليل
من الأدلة الشرعية وفي
الاختلاف الثاني الحق في
جانب الذهابين الى الكراهة
لوجود التشبه بأهل النار
والاستمرار واستعمال ما يعذب
به أرباب الشقاق من الكفار
والفجار ولا يراه الريح
للكريهة غالبوا وان لم يكن
كلها اه المراد ثم نقل عن
شرح الجوهره للقافي
آخر رسالته ترويح الجنان
في تشریح حکم شرب
الدخان مانصه حاصل
الكلام انه قد اختلف

بسبب ان القائلين بانهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت اماحالة الكفر وهو باطل
لعدم صحتها حينئذ وبعد الاسلام وهو ايضا باطل لان عقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله
صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والجواب عن هذه النكتة ان نقول نختار انها وجبت حالة
الكفر وقوله انها لا تصح قلنا مسلم ولا يلزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحالة وهذا الزمان
لانه عندنا ظرف للتكليف لا يقع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا
لايقع المكلف به حتى نقول يصح اما لا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فان وصف الصحة
تابع للاذن الشرعي فحيث لا اذن للصحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف
به انه امر في زمن الكفر ان يزيله ويبدله بالايمان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لافي زمن الكفر
وصار زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به فصورنا
حينئذ ان الزمان قد يكون ظرفا للتكليف فقط وهذا الزمان بخلاف زمن رمضان فانه زمن هو ظرف
للتكليف بالصوم وايضا مع ما كذلك القامة لظهور فظهر بهذا الفرع الفرق بين القاعدتين واندفع
بسبب معرفة الفرق السؤال المتقدم ذكره وظهر انه غير لازم (المسألة الثانية) المحدث مأمور بايقاع
الصلاة ومخاطب به في زمن الحدث اجاعا والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه اما زمن الحدث فلا ثم
ان الاجماع انعقد على ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث (ل) هو مأمور في زمن
الحدث ان يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة فتوقع الصلاة حينئذ فمن الطهارة
هو زمن التكليف بايقاع الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط فقد
تصورنا ايضا الزمان ظرفا للتكليف فقط دون ايقاع المكلف به واما الزمان الذي هو ظرف لما فقد
تقدم تمثيله بمرضان وغيره (المسألة الثالثة) الدهرى مكلف بتصديق الرسل عليهم السلام مع انه جاحد
للمصانع ومع جحده للمصانع يتعذر منه تصديق الرسل فمن جحده للمصانع ظرف للتكليف بتصديق
الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مأمور في زمن الجهل بالمصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله
بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالمصانع ففي ذلك الزمان هو مكلف بايقاع التصديق للرسل

العلماء الاعلام في حرمة الدخان وكراهته وأقل درجاته الكراهة ومع وجود عدة من العوارض لا ينتهي الى درجة الاباحة أصلا ولا
يقاس على القهوة كآتهم البعض لان شبهة أهل العذاب لا تخلو عن كراهة بخلاف القهوة فانه ليس فيها هذا التشبه وأيضا فيها منافع بلا
شك بخلاف الدخان اه انظرها ان شئت فمن هنا ما قدمته عن الشيخ يوسف الصفي من ان شرب الدخان مكر وه على الاظهر لا يقال
ان كلام ابن جدون يفيد وقوع الاجماع في المذهب على تحريم الكثير المؤثر في العقل منه كالقليل الذي لا يؤثر عند جميع المفكرين بقوا أكثر
المشركة وبعد الاجماع كيف يكون الحق أو الاظهر القول بكراهة الدخان والاجماع حجة من الحجج الشرعية * قلت قاله الشيخ محمد
عبدالحى الكسوى في رسالته المذكورة الاجماع الذي هو احدى الحجج الاربع هو اجماع المجتهدين كما هو مصرح به في كتب
الاصوليين وقد صرحوا بأن الاجتهاد المطلق منقطع من رأس الاربع بما توفيق من رأس الخمسة فأي وجود المجتهدين حين حدوث هذه
البدعة في المسلمين أما العلماء الذين أفتوا بتحريمهم ليسوا من المجتهدين حتى يجب تقليدهم للمسلمين بل أكثرهم ليسوا من أصحاب

الاجتهاد في المذهب أيضا مع انهم في أنفسهم أيضا مختلفون فاتفق الاجماع رأسا اه بلفظه ثم قال الكنوي وأيت في تنقيح الفتاوى الحمادية للعلامة ابن عابدين مانصه ﴿مسألة﴾ أفتى أئمة أعلام بتحريم شرب الدخان المشهور فهل يجب علينا تقليدهم وافتاء الناس بحرمته أم لا فلنبين ذلك بعد ما حققه أئمة أصول الدين قال شارح منهاج الوصول الى علم الاصول للامام أبي عبد الله بن أبي القاسم ابن عمر البياضاي ويجوز الافتاء للجهتدين بخلاف وكذا المقلد المجتهد واختلف في جواز تقليد الميت المجتهد فذهب الاكثر من الى انه لم يجز والمختار عند الامام والقاضي البياضاي الجواز واستدل عليه الامام في المحصول بان عقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى اذ ليس في زمانه مجتهد اه وكلام الامام صريح في انه لم يكن في زمانه مجتهد فكيف زماننا الآن فان شروط الاجتهاد لا تكاد توجد فهو لاء الأئمة الذين أفتوا بتحريم التباك ان كان فتواهم عن اجتهاد حتى يجب علينا تقليدهم فاجتهادهم ليس بثابت فان كان عن تقليد غيرهم فاما عن (٢٢٠) مجتهد آخر حتى سمعوا من فيه مشافهة فهو أيضا ليس بثابت وامام من مجتهد ثبت

افتاؤه في الكتب فهو أيضا كذلك اذ لم يرد في كتاب ولم ينقلوا عن دفتر في افتائهم ما يدل على حرمة فكيف سألهم القسوى وكيف يجب علينا تقليدهم والحق في افتاء التحليل والتحريم في هذا الزمان التمسك بالاصلين الذين ذكرهما البيضاوي في الاصول وصفهما بانهما نافعان في الشرع * الاول ان الاصل في المنافع الاباحة والمأخذ الشرعي آيات * الاولى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والام للنفع فتدل على ان الاتقاع المنتفع به مأذون به شرعا وهو المطلوب * الثانية قوله تعالى من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والزينة تدل على

فالزمن الثاني في الكافر والمحدث والدهري هو زمن التكليف وايقاع المكلف به وزمن تكفر والمحدث وجحد الصانع هو ظرف للتكليف دون ايقاع المكلف به فتأمل الفرق بين القاعدتين والسر بين المعنيين يتيسر عليك الجواب عن اسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف ﴿الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع﴾

وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر سبع مسائل ﴿المسألة الاولى﴾ أوقات الصلوات كالقائمة مثلا بالنسبة للظهر هي ظرف للمكلف به لوقوعه فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها سبب للتكليف لانه لو كان سبب التكليف صلاة الظهر انما هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لانجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب وزوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب لا تفيد شيئا بدليل ما تقدم من أوقات الصلوات فان البلوغ اذا جاء بعدها لا يحقق وجوبا فلا بد حينئذ ان يصادف البلوغ ونحوه سببا بعده فوجب للظهر على من بلغ في القائمة بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقية أرباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزائه القائمة مساو للزوال في السببية وان ما سبق الى الفهم ان السبب للظهر انما هو الزوال فقط ليس كذلك وكذلك بقية أوقات الصلوات ينبغي أن يفهم على هذه القاعدة انها كلها ظروف للتكليف وجميع أجزائها ظروف وأسبابه ﴿المسألة الثانية﴾ أيام الاضاحي الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف للامر بالاضحية لوجوده فيها وكل جزء من أجزائها سبب للامر أيضا بالاضحية بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب للامر بالاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروف وأسبابا

الاتقاع * الثالثة قوله تعالى أحل لكم الطيبات المراد بالطيبات المستطابات طبعاً ولا يقتضي للامر

حل المنافع بأسرها * والثاني ان الاصل في المضار التحريم والمنع لقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وأيضاً ضبط أهل الفقه حرمة التناول اما بالاسكار كالبنج واما بالاضرار بالبدن كالتراب والتريق أو بالاستقذار كالحطاط والبزاق وهذا كله فيما كان طاهرا بالجملة ان ثبت في هذا الدخان اضرار صرف عن المنافع فيجوز الافتاء بتحريمه وان لم يثبت اضراره فالاصل الحل مع ان الافتاء بحله فيه دفع الحرج عن المسلمين فان أكثرهم مبتلون بتناوله فتحليله أيسر من تحريمه وما خير رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين شيئين الاختيار أيسرهما واما كونه بدعة فلا ضرر فانه بدعة في التناول لا في الدين فاثبت حرمته أمر عسير لا يكاد يوجد له نصير نعم لو أضر ببعض الطبائع فهو عليه حرام أو نفع ببعض وقصد التداوى فهو مرغوب هذا ما سنح في الخطاظر اظهارا للصواب من غير تعنت ولا عناد في الجواب كذا أجاب الشيخ محي الدين أحمد بن محي الدين بن حيدر الكردي الحزري رحمه الله تعالى اه كلام ابن عابدين

ولا يبعدان يقال بمنع من يعتاد كثرة شرب الدخان كأكل البصل والثوم من دخول المسجد لوجود الرائحة الكريهة في فمه والملائكة تتأذى منها اه كلام الكسوى وبالجملة فن عافاه الله من شره واستعماله بوجه من الوجوه لا ينبغي له ان يحمل الناس على محتاره فيدخل عليهم شغباً في أنفسهم وحيرة في دينهم اذ من شرط التغيير ان يكون متفقاً عليه قال عياض في الاكل ما نهى لا ينبغي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يحمل الناس على مذهبه وانما يغير ما اجتمع على احداثه وانكاره اه وقال الشيخ عجي الدين في منهاجه اما المختلف فيه فلا انكار فيه وليس للفقهي ولا للقاضي ان يعترض على من خالفه اذ لم يخالف نص القرآن والسنة أو الاجماع ونحو هذا في جامع الذخيرة للقرافي ونحوه في قواعد عز الدين قال شيخ الشيوخ ابن اب لاسيمان كان الخلاف في كراهية لافي تحريم فان الامر في ذلك قريب من بما يؤول الانكار الى امر يحرم اه وقد نقل البرزلي في نوازل كلام ابن اب معز والبعض الشيوخ ورشحه أفاده الموافق في شرحه على خليل فتأمل بانصاف ولا تنظر لمن قال بل لما قال كاهودأب (٢٢١) الرجال (المسئلة الثالثة) أفاد

الخطاب ان ظهور رقوة اللبن كان في القرن العاشر وقبله يسير وذكر ابن حجر في فتح الباري ان أول من شر بها وأمر أصحابه بشرها ليستعينوا بها على السهر في العبادة الشيخ الولي الصالح المتفق على ولايته أبو الحسن على الشاذلي البني لا المغربي ونقل الاجهوري عن الجنيد ان اللبن شجرة في الجنة غرسها سبعون ألف ملك تسمى شجرة السلوان فلما هبط الله آدم هبط بها معه من الجنة للسلوان عما كان عليه من النعيم المقيم وراها في هذه الارض وهي أرض زبلع الحبشة وقال ابن سينا نقلاً عن صاحب القاموس في كتاب

للأمر كما تقدم في أوقات الصلوات ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من أيامه سبب للتكليف لمن استقبله فن بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر فيلزمه لليوم الذي يستقبله وأما أجزاء اليوم فليست أسباباً للتكليف بل ظروفها له بدليل حصول التكليف فيها وعدمه التكليف فيها على من بلغ في بعض يوم أو أسلم وبهذا يحصل الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم ان مطلق الجزء كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك لا يجب به شيء وعند غيره يجب باقل من ادراك ركعة ويحكي عن الشافعي وأما أجزاء شهر الصوم فلا بد في كل جزء من أجزائه أن يكون يوماً كاملاً فهو وزان زمن يسع ركعة على مذهب مالك فهذه ثلاث مسائل مما اجتمع فيه الظرفية والسببية فنذكر ثلاثاً أخرها هو ظرف فقط ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قضاء رمضان يجب وجوباً موسعاً الى شعبان من تلك السنة كما تجب الظهر وجوباً موسعاً من أول القامة الى آخرها غير ان هذه الشهور ظرف للتكليف بايقاع المكاف به دون أن يكون شيء من أجزائها سبباً للتكليف بدليل ان من زال عذرهم فيها لا يلزمه شيء وانما السبب في وجوب هذا الصوم أجزاء رمضان السابق فكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم آخر من هذه الشهور اذ لم يصم فيه ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط بل رؤية الهلال سبب لجعل كل يوم من أيام رمضان سبباً للوجوب وظرفه فيصير سبب رؤية الهلال كل يوم سبباً لوجوب الايقاع فيه وتقويته سبباً للصوم في يوم آخر من هذه الشهور فقط فتأمل ذلك فقل من يتفطن له بل يعتقد في بادي الرأي ان سبب القضاء والاداء هو رؤية الهلال فقط وليس كذلك بل رؤية الهلال سبب لسببية ثلاثين سبباً للقضاء وهي ثلاثون تركان وقعت أو بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوماً مسببات فقط لأسباب فصارت رؤية الهلال يتعلق بها ستون يوماً ثلاثون يوماً مسببات صوم وثلاثون يوماً أسباب ترك هذا تحقيق هذه المسئلة فظهر ان شهور القضاء ظروف للتكليف لأسبابه ﴿ المسئلة الخامسة ﴾ جميع العمر

الطب ان اللبن المعالوم في بلد زبلع الحبشة هو البندبز زيادة الدال بلسان الحبشة وقد اختلف الناس فيها فن متغال فيها يرى ان شر بها قربة ومن غال يرى ان شر بها مسكر كالخمر والحق انها في ذاتها لا اسكار فيها وانما فيها تنشيط للنفس ويحصل بالمدامه عليها ضراوة تؤثر في البدن عند تركها كمن اعتاد اللحم بالزعفران والفردات فينأثر عند تركه ويحصل له انشراح باستعماله غير انها تعرض لها الحرمة لأمر ذكرها الخطاب في شرح المختصر واللقاني في شرح الجوهرة كافي حاشية ابن جردون وفي شرح المجموع وزبدة ما في الخطاب انها في ذاتها مباحة ويعرض لها حكم ما ينرب عليها اه وفي ترويح الجنان للكسوى والحق في استعمال القهوة هو الحلل كشرب الدخان الا ان حل استعمالها خال عن الكراهة أيضاً بخلاف حل شرب الدخان ثم نقل عن شرح الجوهرة للقاني ما نهى والحق انه ليس بالاسكار ولا فساد العقل في القهوة بنفسها مع ما فيه من القوائد البدنية فيباح تناولها الا ان يكون مقارناً بالحرمان الخارجية كالادارة على هيئة الفسقة أو تناولها في الاواني المحرمة وغير ذلك ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ الاتاى عشب يزرع بأرض الصين ورقه ونباته كالقصب ويحصد

في كل سنة ثلاث مرات فأول حصاده لذلك وهو أعلاه الثاني للعمل والخدام والثالث لسائر سكان البلدة ويحمله التجار لسائر الأقاليم وهذا النوع يكون ضعيفا من حيث الخاصية والتأثير وله منافع وخواص ألف بعضهم فيها رسالة وقد اختلف الناس فيه خرمه بعض قضاة العصر وألف فيه تأليفاسماه رقم الآي في تحريم الأتاي وسئل عنه بعضهم فأجاب

أرى شرب الاتاي اليوم حراما * فلا تبقى اذا معه العداله فلم يحرم ولم يكره ولكن * رأينا كل ذي سفه عداله والحق انه من سلم من عوارض تحريمه يرجع في حقه الى أصل الاباحه كما في ابن جدون والله سبحانه وتعالى أعلم

الفرق الحادي والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلف به وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به مع التكليف * ونحريمه ان زمن الكفر والحدث وجحد الصانع هو ظرف التكليف بفر وع الشرعية في الكافر وبايقاع الصلاة في المحدث وبتصديق الرسل (٢٢٢) عليهم الصلاة والسلام في الدهري وليس هو بظرف لايقاع المكلف به لتعذر فيه

وزمن اسلام الكافر وطهارة المحدث وعرفان الدهري بالصانع بعده هو ظرف لايقاع المكلف به مع التكليف ويتضح هذا الفرق بثلاث مسائل * المسئلة الاولى لاختلاف في خطاب الكفار بالايان وبقواعد الدين وفي خطابهم بفر وع الشرعية أيضا أقوال ثالثها بالنواهي دون الاوامر وحجة القائل بأنهم ليسوا مخاطبين انه لو وجبت الصلاة عليهم لوجب اماحالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ واما بعد الاسلام وهو أيضا باطل لانقضاء الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله

ظرف لوقوع التكليف بايقاع الذنور والكفارات لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة أو الذنور بل سبب الكفارة ما تقدم من عين أو غيره وسبب لزوم التندر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (المسئلة السادسة) * شهور العدد ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق وهذه الشهور تشبه شهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية وتفاوتها من جهة ان شهور العدة التكليف فيها مضيق والوجوب في شهور قضاء رمضان موسع فتأمل هذه الفروق واذا انقورت مسائل القسمين فاذا كرر مسئلة مركبة من القسمين وهي المسئلة السابعة فاقول (المسئلة السابعة) * زكاة الفطر اختاب فيها متى تجب قبل بغروب الشمس آخر أيام رمضان وقيل بطلوع الفجر يوم الفطر وقيل بطلوع الشمس منه وقيل تجب وجوبا موسعا من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وقول هذا القائل تجب زكاة الفطر وجوبا موسعا من الغروب الى الغروب معناه انه لا يائتم الا بعد الغروب يوم الفطر والنقول عن صاحب القول الاول انه لا يائتم لتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانه لا يائتم بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر وهذا هو عين القول الرابع وقد عسر الفرق على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين والفرق بينهما انما يستفاد من معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك ان القائل الاول يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط ولا يكون شيء من أجزاء هذا الزمان سببا للتكليف والقائل الرابع يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسببه فقد اشتركا في التوسعة لكن توسعة الاول كتوسعة قضاء رمضان وتوسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر والفرق بين التوسعتين قد تقدم وان التوسعة قد تستمر فيها للسببية وقد لا تستمر ويتخرج على القولين من بلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فانه يتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الثاني كالذي يبلغ في اثناء اوقات الصلوات ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كن بلغ في شهور قضاء الصوم فهذا هو الفرق بين القولين وهو لا يمكن أن يعلمه الا من علم هاتين القاعدتين

وحجة القائل بأنهم مخاطبون وهو الصحيح عندنا انه لا يلزم من عدم صحة الصلاة حالة الكفر والتقدمتين

عدم حصول التكليف حيثئذ لان هذه الحالة وهذا الزمان عندنا ظرف للتكليف لا لايقاع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفا لايقاع المكلف به حتى نقول يصح اماما لا يكلف بايقاعه كيف يمكن وصفه بالصحة وصف الصحة تابع للاذن الشرعي حيث لا اذن لاصحة ومعنى كون هذا الزمان ظرفا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه أمر في زمن الكفر ان يزله ويبدله بالايان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لافي زمن الكفر بحيث يصبر زمن الكفر ظرفا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به والتكليف معا كزمن رمضان والقائمة للظهر (المسئلة الثانية) * لاختلاف في كون المحدث مأمورا بايقاع الصلاة ومخاطبا بها في زمن لحدث بخلاف الكافر ففيه الخلاف المار الا ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه محدث اجماعا بل هو مأمور في زمن لحدث ان يزله لحدث ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة أو وقع الصلاة حينئذ فمن الطهارة هو زمن التكليف بايقاع

الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث هو ظرف للتكليف فقط ﴿المسئلة الثالثة﴾ الدهرى مكلف بتصديق الرسل عليهم الصلاة والسلام الا ان زمن جحد له لصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مأمور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل ويبدله بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع كان زمان عرفائه بالصانع مكلفا بايقاع التصديق للرسل فتأمل الفرق بين القاعدتين والسريين يسير عليك الجواب عن أسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق لطيف شريف والله أعلم ﴿الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الطرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء﴾ وذلك ان كل يوم من أيام ما عدا رمضان من الشهور مثلا ظرف لايقاع المكلف به وهو وجوب قضاء رمضان وجوباً موسعاً دون ان يكون شئ من تلك الايام سبباً للتكليف بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شئ ورؤية هلال رمضان سبب لجعل (٢٢٣) كل يوم من أيام رمضان سبباً

لوجوب الصوم وظرفه بحيث ان من بلغ أو أسلم أو زال عن المرأة الحيض أو قدم من السفر يلزمه صوم اليوم الذي يستقبله فيصير سبب رؤية الهلال كل يوم سبباً لوجوب ايقاع الصوم فيه وتقويت الايقاع فيه سبباً للصوم في يوم آخر مما عدا رمضان من الشهور فقط ويوضح لك هذا الفرق سبع مسائل ثلاثة منها ما اجتمع فيه الظرفية والسببية وثلاثة منها ما انفرد فيه الظرفية عن السببية والسابعة مما احتملها أما مسائل ما اجتمع فيه الظرفية والسببية فالمسئلة الاولى أوقات الصلوات كالقائمة مثلاً بالنسبة للظهر هي ظرف للمكلف به لوقوعه

المتقدمتين والفرق بينهما وقد تلخص الفرق بينهما بهذه المسائل تلخيصاً ظاهراً بفضل الله تعالى ﴿الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي﴾

اعلم انه اذا لزم شئ شيئاً فقد يكون لزومه كلياً عاماً وقد يكون جزئياً خاصاً وضابط اللزوم الكلي العام أن يكون الربط بينهما واقعا في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة كل لزوم الزوجية للعشرة فما من حالة تعرض ولا زمان ولا تقدير يقدر من التقادير الممكنة الا والزوجية في ذلك كله لازمة للعشرة وقد يكون اللزوم كلياً عاماً في الشخص الواحد كقولنا كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أى ما من حاله تعرض ولا زمان ما يشار اليه وزيد يكتب الا وهو يحرك يده في تلك الحال وفي ذلك الزمان فاللزوم بين كتابته وحركته في جميع الاحوال والازمان والشخص واحد فهذا هو اللزوم الكلي . واللزوم الجزئي هو لزوم الشئ لشيء في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض ويتضح ذلك بسؤال ذكره بعض الفضلاء على قول الفقهاء ان الطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلاً اذا حصلت أغنت عن الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء فقال هذا السائل أتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى والقاعدة العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فيلزم على هذا من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا أحدث الحدث الاصغر تنقضى الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى فيلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فيلزم الفقهاء بقولهم ان الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى اما مخالفة القاعدة العقلية بأن لا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ان أبقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى واما مخالفة الاجماع أو وجوبوا الغسل بخروج الرج أو الغائط أو الملاسة وكلا (١) القاعدتين لاسبيل الى مخالفتها فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى هذا تقر بالسؤال وهو سؤال قوى حسن يحتاج الجواب عنه الى معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين ومن جهل هذا الفرق تعذر عليه الجواب عن هذا السؤال (١) الوجه كلنا

فيها وكل جزء من أجزائها من أولها الى آخرها لا الجزء الاول منها الذي هو الزوال فقط كما توهم سبب للتكليف اذ لو كان سبباً للتكليف يصلاة الظهر هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده أو أسلم من الكفار لا يجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب ولا يفيد شيئاً زوال المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب بدليل ان البلوغ اذا جاء بعد أوقات الصلاة لا يحق وجوباً وانما يحققه اذا صادف سبباً بعده كمن بلغ في القائمة فانه يجب عليه الظهر بالجزء الذي صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقية أرباب الاعذار فظهر ان كل جزء من أجزاء القائمة مساو للزوال في السببية وكذلك بقية أوقات الصلوات كلها ظرف للتكليف وجميع أجزائها ظرف وأسباب له ﴿والمسئلة الثانية﴾ أيام الاضاحي الثلاثة أو الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف للاضحية لوجوده فيها وكل جزء من أجزائها سبب للاضحية أيضاً بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار أو بلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك من عتق من العبيد وما ذلك الا لانه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب للاضحية وهو الجزء الكائن بعد زوال

المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروفا وأسبابا بالامر بالاضحية كما تقدم في أوقات الصلوات **والمسئلة الثالثة** شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من ايامه سبب للتكليف لمن استقبله فمن أسلم أو بلغ أو قدم من السفر أو زال عن المرأة الحيض فيلزمه صوم اليوم الذي يستقبله وأما أجزاء اليوم الذي زال فيه المانع فليست أسبابا للتكليف بل ظر وقاله بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف بهاعلى من بلغ في بعض يوم أو أسلم فظهر بهذا حصول الفرق بين أجزاء أوقات الصلوات وأجزاء شهر الصوم بأن مطلق الجزء من أوقات الصلوات كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمن يسع ايقاع ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمن ركعة فعند مالك لا يجب به شيء وعند غيره يجب بأقل من ادراك ركعة ويحكي عن الشافعي ولا ينفى كل جزء من أجزاء شهر الصوم ان يكون يوما كاملا فالיום الكامل من شهر الصوم وزان زمن من أوقات الصلوات يسع ركعة على مذهب مالك وأما مسائل ما انفرد فيه الظرفية عن السببية *** فالمسئلة الاولى** قضاء رمضان (٢٢٤) وان وجب وجوباموسعافي كل يوم من أيام ماعدار رمضان من الشهور وكان يجب

الظهر وجو باموسعافى
كل جزء من أجزاء أول
القائمة الى آخرها لان كل
يوم من اشهور ما عدا
رمضان ظرف للتكليف
بايقاع المكاف به لاسبب
للتكليف بدليل ان من زال
عذره فى أى يوم منها لا يلزمه
شئ وكل جزء من أجزاء
القائمة ظرف للتكليف
بايقاع المكاف به وسبب
للتكليف بالاداء فيه والقضاء
بعد فوات القائمة كما عرفت
وكذا كل يوم من أيام
رمضان ظرف للتكليف
بايقاع المكاف به وسبب
للتكليف بالاداء فيه
والقضاء بعد فواته فى يوم
مما عدا رمضان من الشهور
الان جزء اليوم من أيام
رمضان وان كان ظرفا

وانسد عليه الباب بالكلية * والجواب عن هذا السؤال أن نقول لزوم بين الطهارة الكبرى والصغرى جزئى لا كلّى ومعناه ان المغسل اذا لم يحصل منه ناقض فى أثناء غسله لم يغسله ذلك الوضوء فى ابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بهذا الشرط وهو عدم طريان الناقض فى أثناء الغسل حالة خاصة من جملة الاحوال وحالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال لم يحصل فيها لزوم فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا فى الحالة التى حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل أحد من القائلين باللزوم فى هذه الحالة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به فى حالة الدوام التى ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى فى هذه الحالة لا يقدح فى انتفاء الطهارة الكبرى لان انتفاء ما ليس بلازم لا يقدح انما يقدح انتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى فى هذه الحالة ليست لازمة فلا يضر انتفاؤها ونظير هذه المسألة فى اللزوم الجزئى كل مؤثر مع أثره فان المؤثر يجب حضوره حالة وجود أثره وهو من حدوده دون ما بعد من الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء ويبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه وكل مؤثر مع أثره لزومه جزئى فى حالة الحدوث فقط فلا جرم لا يلزم من عدم المؤثر بعد ذلك عدم الأثر لان العدم فى تلك الحال عدم ما ليس بلازم وعدم ما ليس بلازم لا يقدح لا عقلا ولا عادة ولا شرعا فكذلك ههنا اللزوم جزئى فى حالة معينة وهى التى تقدم ذكرها فعدم اللزوم فى غير تلك الحالة لا يقدح وقولهم انه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم انما يريدون به حيث قضى باللزوم اما علما واما خافيا فى الصورة التى لم يقض فيها باللزوم فلا ونظير هذه القاعدة ايضا قولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انما يريدون به فى الصورة التى هو فيها شرط اما لو كان شرطا فى حالة دون حالة لم يلزم من عدمه فى صورة ما ليس بشرط فيها عدم المشروط كما نقول فى الطهارة بالماء شرط فى صحة الصلاة فى بعض صور الصلاة وهى صورة القدرة على الماء وعلى استعماله فلا جرم يلزم من عدمه فى تلك الصورة عدم صحة الصلاة وليس بشرط فى صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم

التكليف لا يكون سبباً له بدليل حصول التكليف فيه وعدم التكليف به على من بلغ في بعض يوم أو أسلم وأى جزء من أجزاء القامة مثلاً وان قل ما لم ينقص عما يسع إيقاع ركعة عندنا وعند غيرنا وان نقص عن ذلك سبب التكليف والقضاء بعد فواته كما علمت وبالجملة فكل يوم كامل من أيام رمضان سبب للوجوب وظرف له وتقويته سبب للصوم في من أيام ماعدار رمضان من الشهور وزان من يسع ركعة أو أقل منها على الخلاف من أزمان القامة مثلاً والسبب في جعل كل يوم سبباً للوجوب وظرفاً له وتقويته سبباً للصوم في يوم آخر ماعدار رمضان من الشهور وهو روية هلال رمضان فرية الهلال ليس بالقضاء والاداء وان كان هو الذى يعتقد فى بادىء الرأى بل روية الهلال سبباً لسببية ثلاثين حباً للقضاء وهى ثلاثون تركاً ان وقتاً أو بعضها وسبب للوجوب ثلاثين يوماً مسببات فقط لأسباب فصارت روية الهلال يتعلق بها ستون يوماً ثلاثون يوماً مسببات وثلاثون يوماً أسباباً تركها فافهم هذا التحقيق * والمسئلة الثانية جميع العمر ظرف لوقوع التكليف بإيقاع النذور والكف

لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شيء من ذلك سبباً للتكليف بالكفارة أو النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من عيب أو غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر (المسئلة الثالثة) شهو والعدد بكسر العين كشهو وقضاء رمضان من جهة عدم السببية فهي ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من أجزائها سبباً للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة أو الطلاق إلا ان شهو والعدد تفارق شهو وقضاء رمضان من جهة ان التكليف فيها مضيق والوجوب في شهو وقضاء رمضان موسع * وأما المسئلة السابعة التي تحتلها ما فهمي ان في وجوب زكاة الفطر من غروب الشمس آخر أيام رمضان الى غروب الشمس يوم الفطر وجوباً موسعاً أو بغيره وبالشمس آخر أيام رمضان أو بطولوع الفجر يوم الفطر أو بطولوع الشمس من يوم الفطر أو أحوال والقول الاول وان كان معناه انه لا يأتى بالتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وإنما يأتى بالتأخير بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن القائل بالقول الاول من مقابله انه لا يأتى الا بعد الغروب يوم الفطر أيضاً الا انه يفرق (٢٢٥) بينهما بان القائل بالقول الاول

يقول كل جزء من أجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب ظرف للتكليف وسبب له والقائل بالقول الاول من مقابله يقول غروب الشمس من يوم الصوم سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط فلا يكون من أجزائه سبباً للتكليف فهما وان اشتركا في التوسعة الا ان التوسعة في الاول كتوسعة صلاة الظهر تستمر فيها السببية في الثاني كتوسعة قضاء رمضان لا تستمر فيها السببية وتظهر من اختلاف فيمن يبلغ في هذا الوقت أو عتق أو أسلم فيتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول كالذي يبلغ في أثناء أوقات الصلوات

لا يلزم من عدمه في تلك الصورة عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك

(الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك)

أشكل على جمع من الفضلاء وانبنى على عدم تحريره هذا الفرق الاشكال في مواضع ومسائل حتى خرق بعضهم الاجماع فيها فعهد الى النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع قال يمكن فيه نية التقرب مع انعقاد الاجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاها الفقهاء في كتبهم فانكرا لاجماع وقال كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل أن ينظر أن يجوز أن يكون له صانع وأن لا يكون وأن يكون هذا النظر واجبا عليه وأن لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة أن من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه أن يصلي وينوى التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها وكذلك من نسي صلاة من الخمس فإنه ينوى التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر أم لا فإنه يتطهر وينوى بذلك الوضوء والتقرب ومن شك هل صام أم لا فإنه يصوم وينوى التقرب بذلك الصيام ومن شك هل أخرج الزكاة أم لا فإنه يجب عليه إخراج الزكاة وينوى التقرب بها وهو كثير في الشريعة وإذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز شكه في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطأ بل يمكن قصد التقرب به قيل له فان الشك في صورة النظر الاول في الموجب والشك ههنا في الواجب فافترقا فقال بل كالا يمنع الشك في الواجب وهو أحدهما كذلك لا يمنع في الآخر لان غاية الشك في الواجب أن يفرض الى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فذاك لا يمنع * والجواب الحق في هذا السؤال ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسبابا وجعل من جملة ما شرع من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء فاذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا ما سبب التحريم هو الشك واذا شك في الاجنبية وأخته من الرضاة حرمتا ما سبب التحريم هو الشك واذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس

(٢٩ - الفرق - ل)

ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على الاول من مقابله كمن بلغ في شهو وقضاء الصوم فافهم هذه الفرق وتفعل والله سبحانه وتعالى أعلم (الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي) وذلك ان ضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقعا في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة وهو المسمى عند المناطقة باللزوم البين اما بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور الملزوم كلزوم الزوجية لل عشرة واما بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصور الملزوم واللازم معا الجزم باللزوم سواء كفي تصور الملزوم في تصور اللازم أو كيف تصوره في تصوره بل لا بد في الجزم باللزوم من تصورهما معا كلزوم قبول العلم وصناعة الكتابة للانسان ثم ان اللزوم الكلي العام يكون للماهية كذا ذكر وقد يكون للشخص الواحد في حالة من أحواله كلزوم حركة اليد في حالة كتابته فكما كان زيد يكتب فهو يحرك يده أي من حالة تعرض ولا زمان ما يشار اليه وزيد يكتب الا وهو يحرك يده فاللزوم بين كتابته وحركة يده في جميع

الاحوال والازمان وضابط الزوم الجزئي ان يكون لزوم الشيء للشيء في بعض الاحوال دون بعض أو بعض الازمنة دون بعض وهو امراد بالزوم في الجملة المعتبر عند البيانيين في المجاز والكناية كزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلاً بمعنى ان الطهارة الكبرى اذا حصلت أغنت عن الطهارة الصغرى التي هي الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد وضوء كما قال الفقهاء لكن لا في جميع الاحوال والازمان حتى يقال انه يلزم على قول الفقهاء المذكور اما مخالفة القاعدة العقلية وهي انه يلزم من انتفاء اللزوم المتزوم بأن لا يلزم من انتفاء اللزوم المتزوم ان يبقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر واما مخالفة الاجماع المنعقد بعدم انتفاء الطهارة الكبرى بعد انتفاء الصغرى اذا أحدث الحدث الاصغر ان أوجبوا الغسل بخروج الريح والغائط أو الملامسة وكلتا القاعدتين لاسبيل الى مخالفتهم فلا سبيل الى التول بزم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى بل مراد الفقهاء ان لزوم الطهارة الصغرى (٢١٦)

لصلاوات وسبب وجوب الخمس هو الشك واذا شك هل تطهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك وكذلك بقية النظائر التي ذكرها فالمتقرب في جميع تلك الصور جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع معلوم وفي صورة النظر لاشئ منها معلوم بل الجميع مجهول مشكوك فيه فالشك في السبب غير السبب في الشك فالاول يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم والثاني لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام كما رأيت في هذه النظائر فاندفع سؤال هذا السائل وصح الاجماع ونقل العلماء فيه وما أورده من النقوض عليهم لا يرد ولا ندعي ان صاحب الشرع نصب الشك سبباً في جميع صورته بل في بعض الصور بحسب ما يدل عليه الاجماع أو النص وقد يفتي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئاً مكن شك هل طلق أم لا فلا شئ عليه والشك لغو ومن شك في صلاته هل سها أم لا فلا شئ عليه والشك لغو فلهذه صور من الشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور وقسم ثالث اختلف العلماء في نصبه سبباً مكن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثاً أم اثنتين ألزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون الشافعي ومن حلف يميناً وشك ما هي ألزمه مالك جميع الايمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام فجمع على اعتباره ومجمع على الغائه ومختلف فيه ويتضح لك الفرق أيضاً بين الشك في الاسباب وبين الاسباب في الشك بذكر ثلاث مسائل في المسألة الاولى قال بعض العلماء اذا نسي صلاة من خمس فانه يصلي خمسا ونصح نيته مع التردد والقاعدة ان النية لا تصح مع التردد واستثنيت هذه الصورة لتعذر جزم النية فيها وليس الامر كما قالوا بل المصلي جازم بوجوب الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك واذا وجد سبب الوجوب جزم المكلف بالوجوب وكانت نيته جازمة لا مترددة وكذلك من شك في جهة الكعبة وقلنا يصلي أربع صلوات جزمنا بوجوب أربع عليه بسبب الشك ويصلي الاربع بنية جازمة وكذلك من التبتت عليه الاجنبية باخته أو المذكاة بالميتة فانه جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك

الوضوء للغسل في الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بينهما بهذا الشرط وهو عدم طريان الباقض في أثناء الغسل فهو في حالة خاصة من جملة الاحوال ولا يحصل في حالة دوام الغسل وغيرها من الاحوال فلا يلزم من انتفاء اللزوم المتزوم الا في الحالة التي حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل أحد من القائلين باللزوم في هذه الحلة ببقاء الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدرح اذا لا يقدرح الانتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة ليست لازمة فلا يضرا تفاؤها

ومن أمثلة اللزوم الجزئي أيضاً لزوم المؤثر لأثره زمن حدوث ذلك الا تردون ما بعد زمن الحدوث فكل بناء يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء ويبقى بعد ذلك البناء وكذلك الناسج مع نسجه فعدم اللزوم في غير حالة الحدوث لا يقدرح اذ لم يردوا بقولهم يلزم من عدم اللزوم عدم اللزوم الا حيث قضى باللزوم اما عاملاً واما خاصاً أما في الصورة التي لم يقض فيها باللزوم فلا كما انهم أرادوا بقولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشرط انه يلزم من عدمه عدمه في الصورة التي هو فيها شرط أمالوكان شرطاً في حالة دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ما ليس بشرط فيها عدم المشرط كالطهارة بالماء شرط في صحة الصلاة في صورة القدرة على الماء وعلى استعماله وليس بشرط في صورة عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله فلا جرم يلزم من عدمه في صورة القدرة على ذلك عدم صحة الصلاة ولا يلزم من عدمه في صورة عدم القدرة على ذلك عدم المشرط الذي هو صحة الصلاة لعدم الشرطية في تلك الصورة فالشرط واللازم في هذا الباب سواء فتأمل ذلك

(الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك) بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية وموصوفاً بما هو غير ربه ان السبب في الشك كما في مسألة من شك في عين الصلاة المنسية ونظراً لها الواقعة في الشريعة لا يمنع التقرب وتقرر معه الاحكام ضرورية وان المتقرب جازم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص والشك في السبب كما في النظر الاول الذي يحصل به العلم بوجود الصانع يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم ضرورية ان المتقرب لم يجزم فيه بوجود الموجب وهو الله تعالى ولا بوجود سبب الوجوب الذي هو الشك ولا بوجود الواجب الذي هو الفعل ولا بوجود دليل الوجوب الذي هو الاجماع أو النص فالجميع مجهول مشكوك فيه لانه معلوم فلذا احكى الفقهاء في كتبهم انعقاد الاجماع على تعذرنية التقرب في النظر الاول المذكور وان دفع ما أورده بعضهم عليه بأنه كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل ان ينظر يجوز ان يكون له صانع (٢٢٧) وان لا يكون وان يكون هذا

النظر واجبا عليه وان لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى أم لا فإنه يجب عليه ان يصلى وينوى التقرب بتلك الصلاة المشكوك فيها ونظائر ذلك كثيرة في الشريعة واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جازم في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذر خطا بل يمكن قصد التقرب به ولا ينفذ الفرق بأن الشك في صورة النظر الاول في الموجب وفي صورة غيره الواقع في الشريعة في الواجب اذا كان لا يمنع الشك في الواجب كذلك لا يمنع في الموجب لان غاية الشك فيه ان يفرض

وكذلك من التبت عليه الاواني أو الثياب قلنا يجتهد فانه يجزم بوجوب الاجتهاد عليه ولا ترد في شيء من هذه الصور البتة بل القصد جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظائر كما تقدم (المسألة الثانية) من شك في صلاته فلم يدرك صلى ثلاثاً أم أربعاً فانه يجعلها ثلاثاً ويصلى ركعة ويسجد سجدة بعد السلام مع ان القاعدة ان من شك هل سها أم لا لا يسجد عليه وهو يجوز أن يكون زاد وأن لا يكون فكيف يسجد مع انه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فتصير هذه المسألة من أعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا الاشكال لجماعة من الفضلاء الاعيان فلم يجدوا عنه جواباً ثم انه كيف يصلى هذه الركعة التي قام اليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوى التقرب بها مع عدم الجزم بوجودها ويجوز أن تكون محرمة خامسة وأن تكون واجبة رابعة ومع التردد لاجزم * والجواب عن جميع ذلك ان صاحب الشرع جعل الشك في هذه الصورة سبباً لوجوب ركعتين وجوب سجدة بعد السلام وبدل على ذلك ان القاعدة ان ترتب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم فصاحب الشرع قدر تب هذه الاحكام على الشك فقال اذا شك أحدكم في صلاته فلم يدرك أصلي ثلاثاً أم أربعاً فليأت بركعة ويسجد سجدة برغمهما أنت الشيطان فرتب الاحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال اذا سها أحدكم فليسجد واذا أحدث فليتوضأ ونحوه فانه لا يفهم عنه الاسيبيه الاوصاف المتقدمة لهذه الاحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو وعلى هذا تكون أسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث قل أن يتفطن له فتأمل ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سبب السهو وبين الشك في العدد وان الاول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية فتم كونه بهذه العبارة ليحصل التقابل بينه وبين الاول طرداً وعكساً (المسألة الثالثة) وقع في بعض تعاليق المذهب ان رجلاً توضأ وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد

الى الشك في الواجب وحاصل الدفع ان كلاماً من وجود الموجب وسبب الوجوب والواجب ودليل الوجوب غير معلوم في صورة النظر بل مجهول مشكوك فيه وفي صورة غيره الواقع في الشريعة مجزوم به فالاول شك في السبب والثاني سبب في الشك فافترقا وبعبارة ان الشارع شرع الاحكام وشرع لها أسباباً وجعل من جملة ما شرعه من الأسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شاء منها ما اذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا وما سبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في الاجنبية وأخته من الرضاع حرمتا وما سبب التحريم هو الشك ومنها ما اذا شك في عين الصلاة المنسية وجب عليه خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك ومنها ما اذا شك هل تظهر أم لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل صام أم لا وجب الصوم وسبب وجوبه الشك ومنها ما اذا شك هل أخرج الزكاة أم لا وجب اخراجها وسبب الوجوب الشك ومنها بقية النظائر الكثيرة في الشريعة وقد بينا في صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه شيئاً كافي صورة النظر الاول لان المشكوك فيه مجهول كالموجب والواجب ودليل الوجوب وسببه كما علمت فلا يكون سبباً للحكم الذي هو

الوجوب وكمن شك هل طلق أم لا فلا شيء عليه والشك لغو ومن شك في صلاته هل سها أم لا فلا شيء عليه والشك لغو فهذه صور من
 للشك أجمع الناس على عدم اعتباره فيها كما أجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور فهذان قسمان وبقية قسم ثالث اختلف
 العلماء في نصب الشك سبباً فيه كمن شك هل أحدث أم لا فاعتبره مالك ودون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثاً أم اثنتين ألزمه مالك الطلقة
 للشكوك فيهدون الشافعي ومن حلف يميناً وشك ما هي ألزمه مالك جميع الإيمان فقد انقسم الشك ثلاثة أقسام يجمع على اعتباره ويجمع
 على الغائه ويختلف فيه (وصل) في زيادة توضيح هذا الفرق ثلاث مسائل * المسألة الأولى إذا نسي المكف صلاة من الخمس
 صلى خمسينية جازمة بوجوب الجنس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك لابتية مترددة حتى يحتاج أن يقال استثنيت هذه الصورة من
 قاعدة أن النية لا تصح مع التردد لتعذر جزم النية فيها وكذلك من شك في جهة الكعبة يصلي أربع صلوات إلى الجهات الأربع بنية جازمة
 بوجوب الأربع عليه بسبب الشك ومن التمسك عليه الأواني أو الثياب يجتهد بنية جازمة بوجوب الاجتهاد عليه بسبب الشك وكذلك من
 التمسك عليه الأجنبية بأخته (٢٢٨) أو المذبح كالميتة جازم بالتحريم لوجود سببه الذي هو الشك فلا تردد في شيء من

هذه الصور البتة بل
 القصد جازم والنية جازمة
 وقس على ذلك بقية النظائر
 * المسألة الثانية قاعدة
 أن ترتب الحكم على
 الوصف يقتضي عليه ذلك
 الوصف لذلك الحكم مع
 قول صاحب الشرع إذا
 شك أحدكم في صلاته فلم
 يدرك أصلي ثلاثاً أم أربعاً
 فليأت بركعة ويسجد
 سجدتين يرغم بهما أن
 الشيطان دليل على أن
 صاحب الشرع لما ترتب
 هذه الصورة وجوب
 ركعة وجوب سجدتين
 بعد السلام على الشك جعل
 ذلك الشك فيها سبباً
 لحدوث الوجوبين إذا ترتب

ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم نيقن أنه نسي مسح رأسه من أحد الوضوئين لا يدري أيهما
 هو فسأل العلماء فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك
 فنسى مسح رأسه وصلى الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سألته عن ذلك أولاً فقالوا
 له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها فاشكل ذلك على جماعة من فقهاء العصر وقالوا
 الشك موجود في الحالتين فكيف أمراً ولا بإعادة الصلوات كلها وفي ثاني الحال أمر بإعادة العشاء
 وحدها * والجواب أن المسح المتروك أن كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء
 العشاء بعد أن استفتى أولاً فبرئت النية منها وإن كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت النية
 منها بوضوئها الأول فقد برئت النية منها على التقديرين ولم يبق الشك إلا في العشاء فعلى تقدير أن
 يكون المسح نسي من وضوئها تكون ثابتة في ذمته لأنه إنما صلاها بوضوء واحد وهو وضوء
 العشاء أما غيرها من الصلوات فقد صليت بوضوءين فتصح أما بالأول وأما بالثاني بخلاف العشاء
 فذلك اختلف جواب المفتي قبل الإعادة وبعدها

* للفرق الخامس والأربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط *
 الحقائق في الشريعة أربعة أقسام ما يقبل الشرط والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط ولا التعليق عليه
 وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه أما القسم الأول
 فكما إطلاق والعقاق ونحوهما فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر وعليك ألف أو أنت طالق وعليك
 ألف فهذه صورة قبول الشرط فيلزم ذلك إذا اتفقا عليه وينجز الطلاق والعقاق الآن ويقبل
 التعليق على الشرط بأن يقول إن دخلت الدار فانت طالق أو أنت حر فلا ينجز طلاق ولا عقاق
 الآن حتى يقع الشرط وأما القسم الثاني الذي لا يقبلهما فلا إيمان بالله تعالى والدخول في الدين فإنه
 لا يقبل الشرط فلا يصح أسلمت على أن لا أشرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه ويسقط شرطه

دليل السببية ألا ترى أنه لو قال إذا سها أحدكم فليسجد وإذا أحدث فليتوضأ ونحوه لم يفهم منه
 الاسببية السهولة لوجوب السجود وسببية الحد لوجوب الوضوء فتكون أسباب السجود ثلاثة السهو في الزيادة والسهو في النقصان
 والشك وقيل إن يتفطن لهذا الثالث فلم يصل المكف في هذه الصورة هذه الركعة التي قام إليها الابنية جازمة بوجوبها لوجود سبب
 وجوبها وهو الشك لابتية مترددة في أن تكون محرمة خامسة وإن تكون واجبة رابعة حتى يقال كيف ينزوي التقرب بهذه الركعة مع
 عدم الجزم بوجوبها وتعين كون هذه الصورة شكا في سبب الشك بمعنى أن الشك هو الذي جعله الشرع محل السببية
 وموصوفاتها بخلاف صورة ما لو شك هل سها أم لا فإنها من الشك في سبب السهو فلذا جرت فيها قاعدة أن من شك هل سها أم لا لا يسجد
 عليه ولم تجز في الصورة التي قبلها أعني صورة من شك في صلاته فلم يدرك صلى ثلاثاً أم أربعاً أو أعلن جاز فيها أن يكون زاد وإن لا يكون فلم
 يتعذر الفرق بين من شك هل سها أم لا وبين هذه الصورة حتى يرد الاشكال على هذه الصورة بأنه كيف يسجد فيها مع أنه في غيرها
 لو شك هل زاد أم لا لا يسجد فافهم * المسألة الثالثة * سأل رجل بعض علماء المذهب أنه صلى الصبح والظهر والعصر والمغرب

بوضوء واحد ثم أحدث وتوضأ وصلى العشاء ثم تبين أنه نسي مسح رأسه من أحد الوضوءين لا يدري أيهما هو فقالوا له يلزمك أن تمسح رأسك وتعيد الصلوات الخمس ثم جاء يستفتي عن ذلك من سأله عن ذلك أو لافقوا له اذهب وامسح رأسك وأعد العشاء وحدها ووجه اختلاف جواب المفتي قبل الإعادة بعدها أن المسح المتروك أن كان من وضوء الصلوات الأربع فقد أعادها بوضوء العشاء بعد أن استفتى أو لا فبرئت الذمة منها وإن كان ذلك من وضوء العشاء فقد برئت الذمة منها بوضوءها الأول فعلى كل من التقديرين قد برئت الذمة منها ولم يبق الشك إلا في العشاء لأنه إنما صلاها بوضوء واحد لا بوضوءين كغيرها من الصلوات فعلى تقدير أن يكون المسح نسي من وضوء العشاء تكون ثابتة في ذمته والله سبحانه وتعالى أعلم **الفرق الخامس** والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط * وذلك أنه لا يلزم من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق فإن الخلق في الشريعة على أربعة أقسام * القسم الأول ما يقبل الشرط والتعليق عليه من نحو الطلاق والعتاق فيقبل الشرط بأن يقول أنت حر على أن عليك ألفاً أو أنت طالق على أن عليك ألفاً فيلزم الشرط أن اتفاقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بأن يقول أن دخلت الدار فأنت طالق أو أنت حر فلا يقع طلاق ولا عتاق الآن بل حتى يقع الشرط * (٢٢٩) والقسم الثاني ما لا يقبله ما من الإيمان بالله تعالى والدخول في الدين فإنه لا يقبل الشرط بأن يقول أسلمت على أن لي أن شرب الخمر أو أترك الصلاة ونحوه بل يسقط شرطه الذي قرن به إسلامه ولا يقبل التعليق حيث اعتمد الجزم بصحته كافي دخول أهل الذمة في الدين فلا يلزم إسلام الذمي بقوله أن كنت كاذباً في هذه القضية فأناسم أومؤمن أو أن لم آت بالدين في وقت كذا ونحو ذلك من الشروط التي يعلق عليها فلا يلزم إسلامه إذا وجد ذلك الشرط بل يبق على كفره بسبب أن الدخول في الدين يعتمد الجزم بصحته والمعلق ليس جازماً فهذا متجه في أهل الذمة وأما الحر بيون فحين نلزمهم الإسلام فبهم بالسيف فجاز أن يلزمهم في هذه الحالة وأما القسم الثالث وهو الذي يقبل الشرط دون التعليق عليه فكالببيع والابارة ونحوهما فإنه يصح أن يقال بعثك على أن عليك أن تأتي بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن يقول أن قدم زيد فقد بعثك أو أجزمتك بسبب أن انتقال الاملاك يعتمد الرضى والرضى إنما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق فإن شأن المعلق عليه أن يكون يعترضه عدم الحصول وقد يكون معلوم الحصول كقدوم الحاج وحصاد الزرع ولكن الاعتبار في ذلك بجنس الشرط دون أنواعه وأفراده فلو حظ المعنى العام دون خصوصيات الأنواع والأفراد وأما القسم الرابع وهو ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته فككالصلاة والصوم ونحوهما فلا يصح ادخل في الصلاة على أن لا أسجد أو أسلم بعد سجدة ونحو ذلك وادخل في الصوم على أن لا أفطر أو أفطر يوماً فلا يصح شيء من ذلك ولا يصح تعليقه على الشرط فنقول أن قدم زيد فعلى صوم شهر أو صلاة ما تركه ونحوها من الشروط في الذنور فهذه الأقسام الأربع في هاتين القاعدتين يدور عليها التصرفات في الشريعة ويعلم بذلك أنه لا يلزم من قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق وتطلب المناسبة في كل باب من أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن

قد تم بحمد الله تعالى الجزء الأول من أنوار البروق في أنواء الفروق
وبليه الجزء الثاني مبدؤه الفرق السادس والاربعون

نلزمهم الإسلام فبهم بالسيف يجوز أن يلزمهم إسلامهم في هذه الحالة * والقسم الثالث ما يقبل الشرط دون التعليق عليه من نحو البيع والابارة فإنه يصح أن يقال بعثك على أن تأتي بالرهن أو الكفيل بالثمن أو غير ذلك من الشروط المقارنة لتنجيز البيع ولا يصح التعليق عليه بأن يقول أن قدم زيد فقد بعثك أو أجزمتك لأن انتقال الاملاك يعتمد الرضا والرضا إنما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق لأن الشأن في جنس المعلق عليه وهو المعتبر دون أنواعه وأفراده أن يعترضه عدم الحصول فلا يرد أن المعلق عليه قد يكون معلوم الحصول كقدوم الحاج وحصاد الزرع * والقسم الرابع ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته من نحو الصلاة والصوم فلا يصح ادخل في الصلاة على أن لا أسجد أو على أن أسلم بعد سجدة ونحو ذلك ولا ادخل في الصوم على أن لا أفطر أو أفطر يوماً ولا يصح تعليقه على الشرط بأن تقول أن قدم زيد فعلى صوم شهر أو صلاة ما تركه ونحوها من الشروط في الذنور فجميع التصرفات في الشريعة تدور على هذه الأقسام الأربع في هاتين القاعدتين وتطلب المناسبة في كل باب من أبواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن والله سبحانه وتعالى أعلم

قد تم بحمد الله تعالى الربع الأول من تهذيب الفروق والقواعد السنية في الاسرار الفقهية
وبليه الربع الثاني وأوله الفرق السادس والاربعون

﴿ فهرست الجزء الاول من كتاب الفروق للامام أحمد بن ادريس المشهور بالقرافي ﴾

صحيحة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٤ الفرق الاول بين الشهادة والزواية
- ١٨ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر
- ٦١ الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره
- ٨٥ الفرق الرابع بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين
- ١٠٨ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب
- ١٠٩ الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه
- ١٠٩ الفرق السابع بين قاعدتي أجزاء العلة والعلل المجتمعة
- ١١٠ الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط
- ١١٠ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع
- ١١١ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع
- ١١٢ الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالى أجزاء الشروط مع الشرط وبين توالى المسببات مع الاسباب
- ١١٣ الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية
- ١١٦ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلبس بغيره
- ١١٨ الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها
- ١٢٧ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة والقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر
- ١٢٨ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الاحكام
- ١٢٩ الفرق السادس عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج
- ١٢٩ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قرينة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قرينة
- ١٣٢ الفرق التاسع عشر بين قاعدتي ما تشرع فيه البسملة وما لا تشرع فيه البسملة
- ١٣٣ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
- ١٣٤ الفرق الحادي والعشرون بين قاعدة الحمل على أول جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه أو الملكية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص
- ١٤٠ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين
- ١٤٢ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد نامة
- ١٥٠ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالة والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات

١٥١ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك

١٦١ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع
١٦٩ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وبين قاعدة المواقيت المكانية
١٧١ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الالفاظ ويخصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الالفاظ ولا يخصصها

١٧٨ الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين قاعدة انية المخصصة وبين قاعدة انية المؤكدة
١٨٧ الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الانتفاع وبين قاعدة تملك المنفعة
١٩٠ الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حل المطلق على المقيد في الكلية وبينهما في الامر والنهي والنقي

١٩٥ الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الأدنى في التصرفات في ان الاول لا يسقط الضمان والثاني يسقطه
١٩٦ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه * وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا

٢٠٠ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية
٢٠٣ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية
٢٠٥ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة
٢٠٩ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة

٢٠٩ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهي الخاص وبين قاعدة النهي العام
٢١٣ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوابر
٢١٧ الفرق الاربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات
٢١٨ الفرق الحادي والاربعون بين قاعدة كون الزماني ظرف التكليف دون المكلفه وبين قاعدة كون الزماني ظرف لابقاع المكلف به مع التكليف
٢٢٠ الفرق الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف لابقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرف للايقاع

٢٢٣ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي
٢٢٥ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
٢٢٨ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط

﴿ فهرست الجزء الاول من تهذيب الفرق والقواعد السنية في الاسرار الفقهية الذي بهامش الفرق ﴾

صحيفة

- ٢ خطبة الكتاب
- ٣ مقدمة في فائدتين الاولى في الفرق بين اصول الفقه وقواعده والثانية في الفرق بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد
- ٤ مطلب مهم في بيان الطرق التي تلقيت منها الاحكام
- ٥ مطلب مهم أيضا في بيان جواز النسخ وأقسامه
- ٦ مطلب في بيان الامور الخمسة التي تخل بالفهم
- ٧ مطلب في بيان الامور الخمسة الاخرى التي تخل بالفهم
- ٨ مطلب القياس حجة فيما سكت عنه الشارع من الاحكام
- ٩ مطلب في ان الاجماع لا يكون الا عن مستند
- ١٠ الفرق الاول بين الشهادة والرواية ببيان معنهما لغة واصطلاحا
- ١٢ مطلب في تقسيم شروط الشهادة
- ١٢ مطلب في ان القواعد يستثنى منها محال الضرورات
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط العدد في الشهادة دون الرواية
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط الكورية في الشهادة دون الرواية
- ١٣ مطلب في بيان المناسبة في اشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية
- ١٤ مطلب في تقسيم الخبر الى ثلاثة أقسام
- ١٤ مطلب فيما اختلف الاصوليون والفقهاء في اعطائه حكم الشهادة أو الرواية وله صور
- ١٧ مطلب في بيان اشكالين وردا على المسانكية
- ٢٢ تنمة في مهمين
- ٢٣ الفرق الثاني بين قاعدتي الانشاء والخبر
- ٢٣ مطلب في بيان الخبر المجازي والحقيقي
- ٢٤ مطلب في بيان الانشاء لغة واصطلاحا
- ٢٦ وصل ينقسم الانشاء الى مجمع عليه في الجاهلية والاسلام ومختلف فيه
- ٢٧ مطلب في انقسام الانشاء المختلف فيه الى قسمين
- ٣٠ مطلب الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون لاغراض آخر
- ٣١ وصل في ست مسائل حسنة توضح الانشاء
- ٣٦ مطلب كل كلام له حكم في نفسه لا يصح ان يصمر به غيره
- ٣٦ مطلب أكثر قواعد الفقه أغلبية
- ٤٠ مطلب كل لفظ ورد علينا من جهة الشارع فانا نحمله على عرفه الخ
- ٤٠ مطلب كل لفظ لا يجوز دخوله المجاز فيه لا يؤثر الانية في صرفه عن موضوعه
- ٤٠ مطلب في قول الرجل زوجته انت حرام أحد عشر قولا

- ٤١ مطلب في مهمة وهي قد يقع على الشخص الحرام في راجعها على مذهب الشافعي الخ
- ٤٢ مطلب في بيان أصل الاختلاف في ألفاظ الطلاق
- ٤٣ مطلب مهم في أنه يلزم المفتي ونحوه ملاحظة العرف
- ٤٥ مطلب في بيان قاعدة الفقهاء أن يجعلوا ما ظفر وأبه من المدرك المناسب لفرع معتمد لذلك الفرع
- ٤٦ مطلب في بيان الأحكام الخمسة الشرعية
- ٤٩ اختلاف العلماء في الطلاق بالقلب
- ٥٠ مطلب في بيان اللنية في اصطلاح أر باب المذهب
- ٥٠ مطلب في بيان الفرق بين الشهادة حيث تصح بالمضارع وبين البيع ونحوه
- ٥١ وصل في ثمان مسائل مستحسنة في بابها توضح الخبر
- ٥٤ مطلب في كون المبالغة في نحو قولك جئتكم أنف ألف مرة كذب باعتبار وصدق باعتبار
- ٥٥ مطلب في الفرق بين وعد الله وعيده
- ٥٨ مطلب في أنه إذا فاق شرط الاتاج لزم كذب النتيجة
- ٥٩ الفرق الثالث بين قاعدة الشرط اللغوية وقاعدة غيرها
- ٦٠ مطلب مهم في بيان الفرق بين الشرط والسبب والمسانع وبيان كل
- ٦٢ وصل في ثمانية مسائل من الشروط
- ٦٥ مطلب مهم في بيان قاعدة وهي إن كل ما اجتمع فيه قبل وبعد فالغها الخ
- ٦٩ خاتمة في مهمين
- ٧٠ مطلب في بيان سؤال الشيخ عثمان الراضي للشيخ الاسكوبي
- ٧٤ مطلب في بيان ثلاث قواعد
- ٧٥ مطلب في بيان ان اعطاء الموجود حكم المعلوم من التقادير الشرعية
- ٧٧ مطلب في ان امكان الاجتماع مع المشروط من شرط الشرط
- ٧٧ مطلب اذا دار اللفظ بين المعهود في الشرع وبين غيره حل على المعهود شرعا
- ٧٧ مطلب من تصرف فيما يملك وفيما لا يملك لم ينفذ تصرفه الا فيما يملك
- ٧٨ مطلب في بيان ما ينقض به قضاء القاضي
- ٧٨ فائدة تقييد الدور بالحكمي لتعلقه بالأحكام
- ٨١ مطلب في ان قاعدة ان الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمعلوم مستقبل أغلبية لأكلية
- ٨٢ مطلب مهم في بيان قاعدتين الاولى كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه الثانية كما شرع الله الاحكام شرع مبطلاتها وروافعها
- ٨٥ مطلب في بيان خلاصة الفرق في اليمين والطلاق
- ٨٧ مطلب فيما وقع في كلام ابن رشد من الدرك
- ٨٩ مطلب العتق والنذر يشبه الطلاق في جميع ما يتعلق به
- ٩٠ مطلب مهم في بيان أوجه الشك في الطلاق نظما ونظرا
- ٩٣ مطلب في بيان الشرط اذا وقعت معا على ترتيبها في التعليق

- ٩٤ مطلب للتشريك بالعاطف أصل المعنى دون متعلقاته
- ٩٥ الفرق الرابع بين قاعدتي ان أو الشريعتين
- ١٠١ مطلب في تحقيق قولنا اللهم صل على محمد ونحوه
- ١٠٣ مطلب في بيان أربع عشرة مسألة توضح قاعدتين
- ١٠٦ مطلب في ان أدوات الشرط عند الفقهاء المالكية على ثلاثة أقسام
- ١٠٧ مطلب في تحقيق عموم لفظ جميع
- ١١٠ مطلب في ان أصل مذهب مالك الحاق الظهار باليمين بخلاف الشافعي
- ١١١ مطلب في اقسام الشرط الى ثلاثة أقسام
- ١١٣ مطلب في بيان قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد الآية
- ١١٤ مطلب مهم في ان العبرة عند الفقهاء والاصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
- ١١٦ الفرق الخامس بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب
- ١١٦ مطلب مهم في تحقيق لزوم الاتصال في الاستثناء ورد ما ورد عن ابن عباس
- ١١٨ مطلب في ان استثناء الكل من الكل باطل اجاعا
- ١١٩ الفرق السادس بين قاعدتي توقف الحكم على سببه وتوقفه على شرطه
- ١٢٠ الفرق السابع بين قاعدة أجزاء العلة والعلل المجتمعة
- ١٢٠ الفرق الثامن بين قاعدتي أجزاء العلة والشرط
- ١٢٠ الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع
- ١٢١ الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع
- ١٢٣ الفرق الحادي عشر بين قاعدتي توالى أجزاء المشروط مع الشرط وبين توالى المسببات مع الاسباب
- ١٢٣ الفرق الثاني عشر بين قاعدتي الترتيب بالأدوات اللفظية والترتيب بالحقيقة الزمانية
- ١٢٤ مطلب في ان المعنى لا بد ان يثبت قبل الغاية
- ١٢٤ وصل في ثلاث مسائل يتضح بها قاعدتان
- ١٢٦ مطلب في بيان قول الخطيب من يطع الله ورسوله فقد رشد الخ
- ١٢٧ الفرق الثالث عشر بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره
- ١٢٨ وصل في أربع مسائل لتحقيق قاعدتين
- ١٢٩ مطلب في ان الواجب على الكفاية واجب على الكل ويسقط بفعل البعض
- ١٣١ الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التي لا تسقطها
- ١٣٢ مطلب في بيان ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف
- ١٣٣ مطلب مهم في بيان الكبائر والصغائر والفرق بين الكفر والكبائر وغير ذلك
- ١٣٦ مطلب موت ثلاث من الولد حجاب من النار والكبيرة بعد ما حوق لذلك الحجاب
- ١٣٧ مطلب في بيان الفرق بين السجود للصنم وبين السجود للوالدين ونحوهما

- ١٣٩ الفرق الخامس عشر بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه النظائر من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر
- ١٤٠ الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة وقوع الاحكام
- ١٤٠ الفرق السابع عشر بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج
- ١٤١ وصل في ثلاث مسائل مهمة تتعلق بهذا الفرق والذي قبله
- ١٤١ مطلب في ان العلامة ابراهيم اللخمي يرى جواز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم
- ١٤٢ الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن ان ينوى قرينة وقاعدة ما لا يمكن ان ينوى قرينة
- ١٤٣ وصل في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق
- ١٤٤ الفرق التاسع عشر بين قاعدة ما تشرع فيه البسمة وما لا تشرع فيه
- ١٤٦ مطلب في أن الشخص اذا قال بسم الله الخ عند شرب الخمر ونحوه يكفر
- ١٤٧ مطلب في بيان حكاية المرأة العفيفة التي طلبت من جارها ما تنقوت به فأبى الا ان تمكنه من نفسها
- ١٤٨ مطلب في بيان المواضع التي تكره فيها البسمة
- ١٥٠ وصل في زيادة تحريم هذا الفرق
- ١٥١ الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة
- ١٥٣ الفرق الحادي والعشرون بين قاعدة الحمل على أول على جزئيات المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه والكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص
- ١٥٤ مطلب مهم في بيان انقسام المطلق الى ثلاثة أقسام
- ١٥٧ الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين
- ١٥٨ الفرق الثالث والعشرون بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين على الاولاد خاصة وبين قاعدة الواجب لذوي الارحام غير الابوين على قربيهم خاصة
- ١٦٠ مطلب في ان الاولاد والاعمام والخالة من الارحام
- ١٦١ وصل في تحقيق فقه هذا الفرق بعشر مسائل
- ١٦٢ مطلب في ان طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام
- ١٦٣ مطلب طلب العلم يصير فرض عين بعد الشرع فيه لمن ظهرت نجابته
- ١٦٣ مطلب في بيان حكاية جريج الثابتة في صحيح مسلم
- ١٦٥ مطلب قول مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء خاص بالحضانة
- ١٦٦ فائدتان الاولى معنى قوله عليه السلام صلة الرحم تزيد في العمر والثانية في حديث من أحق الناس الخ
- ١٦٨ مطلب مهم في ان علم الغيب على أربعة أقسام
- ١٧٠ الفرق الرابع والعشرون بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وقاعدة ما لا يؤثر فيه ذلك من التصرفات
- ١٧٠ مطلب للفقهاء متفقون على ان الغرر والكثير في المبيعات لا يجوز

١٧١ الفرق الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك

١٧٢ مطلب في الفرق بين العام والمطلق

١٧٤ وصل في تحقيق فقه هذا الفرق

١٧٥ الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع

١٧٦ مطلب في ضابط خطاب التكليف

١٧٩ وصل في ثبوت العفو وعدم ثبوته قولان

١٨٠ مطلب في المسائل التي سألت الصحابة النبي ﷺ عنها وهي ثلاثة عشرة مسألة

١٨١ مطلب التقادير الشرعية المحكوم لها بالوجود تكون في حكم العدم في صورة الضرورات

١٨٢ مطلب حديث رفع عن أمتي الخطأ الخ لم يصح الا ان معناه متفق عليه

١٨٣ مطلب في ان المفسدة اذا ثبتت على المصلحة فالحكم للمفسدة

١٨٥ الفرق السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية للحج وبين قاعدة المواقيت المكانية له

١٨٦ مطلب في بيان الفائدة في ذكر الله تعالى لاشهر الحج وتنصيصه عليها

١٨٧ الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضي به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضي به على الالفاظ ولا يخصصها

١٨٩ مطلب ذكر العام واردة الخاص ليس من قبيل المجاز عند بعض المحققين

١٩٠ وصل في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل

١٩٢ مطلب استعمال لفظ المشترك في جميع معانيه انما يتحقق اذا كان مفردا لاجمعها

١٩٢ الفرق التاسع والعشرون بين قاعدة النية المخصوصة وبين قاعدة النية المؤكدة

١٩٣ الفرق الثلاثون بين قاعدة تملك الاتماع وبين قاعدة تملك المنفعة

١٩٣ وصل في أربع مسائل تتعلق بهذا الفرق

١٩٤ مطلب الاصل بقاء الاملاك على ملك أربابها

١٩٥ الفرق الحادي والثلاثون بين قاعدة حمل الاطلاق على التقييد في المطلق لا الكلية وفي الامر

لانهي والنفي

١٩٦ وصل في توضيح هذا الفرق بأربع مسائل

١٩٧ الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين

اذن المالك الأدنى في التصرفات في اسقاط الثاني الضمان دون الاول

١٩٧ وصل في توضيح هذا الفرق بمسألة

١٩٨ الفرق الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه أو شرطه دون سببه

وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا

١٩٩ الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية

٢٠٠ وصل في توضيح هذا الفرق بخمس مسائل

٢٠٤ مطلب الحق صحة الرفض في أثناء جميع العبادات

- ٢٠٤ الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية
- ٢٠٥ مطلب الاخص مقدم على الأعم
- ٢٠٦ الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالامامة
- ٢٠٦ وصل في زيادة توضيح هذا الفرق بأربع مسائل
- ٢٠٧ مطلب من ظفر بعين حقه فله أخذه بغير دعوى
- ٢٠٨ الفرق السابع والثلاثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشيئة وقاعدة تعليق سببية الاسباب على المشيئة
- ٢٠٩ الفرق الثامن والثلاثون بين قاعدة النهى الخاص وبين قاعدة النهى العام
- ٢١١ الفرق التاسع والثلاثون بين قاعدة الزواجر وبين قاعدة الجوار
- ٢١٢ مطلب أصول الشرع تقتضى أن لا يستحله مال الغاصب من أجل غصبه
- ٢١٣ وصل في ثلاث مسائل تتعلق بالزواجر
- ٢١٣ لطيفة في بيان قول ابن الرومي . أحل العراقى التبيذ البيتين
- ٢١٤ مطلب اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من النبات المعروف بالحشيشة
- ٢١٤ مطلب التأديبات بما تكون على قدر الجنائيات
- ٢١٥ الفرق الاربعون بين قاعدة المنكرات وقاعدة المرتدات وقاعدة المفسدات
- ٢١٦ مطلب في جواز ما سبق من المرقب لقطع عضو ونحوه
- ٢١٦ مطلب مهم في بيان العنبة المعروفة بالدخان وتحقيق مذاهب العلماء في ذلك
- ٢٢١ مطلب لا ينبغي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يحمل الناس على مذهبه وأنما يغير ما اجتمعوا على انكاره
- ٢٢١ مطلب البن شجرة في الجنة غرسها سبعون ألف ملك وتسمى شجرة السلوان
- ٢٢٢ الفرق الحادى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرف التكليف دون المكلفه وبين قاعدة كون الامان لايقاع المكلفه مع التكليف
- ٢٢٣ الفرق الثانى والاربعون بين قاعدة كون الزمان ظرفا لايقاع المكلفه فقط وبين قاعدة كون الزمان ظرفا للايقاع وكل جزء من أجزائه سبب للتكليف والوجوب فيجتمع الظرفان الظرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء
- ٢٢٥ الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم الجزئى وبين قاعدة اللزوم للكل
- ٢٢٧ الفرق الرابع والاربعون بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك
- ٢٢٨ وصل في زيادة توضيح هذا الفرق بثلاث مسائل
- ٢٢٩ الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة قبول التعليق على الشرط

